Dengan nama Allah
Pemberi Kasih Yang Maha Pengasih

وَلَا تَمُوْتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ كَاتِبُوْنَ

“Pantang mati sebelum berkarya.”

[Prof. Dr. KH. Ali Mustafa Yaqub, MA.]

DR. ARRAZY HASYIM, MA.

TEOLOGI MUSLIM PURITAN

Genealogi dan Ajaran Salafi

Teologi Islam Puritan
Genealogi dan Ajaran Salafi

Penulis:
Dr. Arrazy Hasyim, MA.

Editor:
Eli Ermawati MS, Lc., S.H.I.

Layout dan Cover:
Ulin Nuha

Penerbit:
Yayasan Wakaf Darus-Sunnah
Unit Penerbitan Maktabah Darus-Sunnah
Jl. SD Inpres No. 11 Pisangan-Barat, Cirendeu,
Ciputat Timur, Tangerang Selatan, Banten, 15441
Telp. (021) 290 475 54
Email: maktabah.darussunnah@yahoo.co.id

xviii + 322 halaman; 15 x 23 cm

Cetakan Pertama: September 2017
Cetakan Kedua: April 2018
Cetakan Ketiga: November 2019

ISBN 978-602-74547-4-3

Pedoman Transliterasi Arab-Latin

1. Pedoman Aksara

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
ا		ط	Ṭ/ṭ
ب	B	ظ	Ẓ/ẓ
ت	T	ع	‘
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	Ḥ/ḥ	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	ة	H
ش	Sh	ء	’
ص	Ṣ/ṣ	ي	Y
ض	Ḍ/ḍ		

2. Vokal

Vokal dalam bahasa Arab seperti vokal Indonesia, terdiri dari Vokal tunggal atau monoflong dan vokal atau diftong

a. Vokal tunggal

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
أَ..........	A	Fatḥah
إِ..........	I	Kasrah
أُ..........	U	Ḍammah

b. Vokal rangkap

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
ا..........ي	Ay	a dan y
ا..........و	Aw	a dan w

c. Vokal panjang

Ketentuan alih aksara vokal panjang (*madd*), yang daam bahasa Arab dilambangkan dengan harakat dan huruf, yaitu :

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
اَ..........ي	Ā	a dengan garis di atas
اِ..........ي	Ī	i dengan garis di atas
اُ..........و	Ū	u dengan garis di atas

3. Kata Sandang

Kata sandang yang daam sistem aksara bahasa Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, dialihkaksarakan menjadi /l/, baik diikuti huruf *shamsīyah* maupun huruf *qamarīyah*, contoh *al-rijāl* bukan *ar-rijāl, al-diwān* bukan *ad-diwān*

4. *Shiddah (Tashdīd)*

Shiddah atau *Tashdīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda اّ...... dalam alih aksara ini dilambangkan dengan huruf, yaitu dengan menggandakan huruf yang diberi tanda *shiddah* itu. Tetapi hal ini tidak berlaku jika huruf yang menerima tanda *shiddah* itu terletak setelah kata sandang yang diikuti oleh huruf-huruf *Shamsīyah,* kata الضرورة tidak ditulis *ad-ḍarūrah,* melainkan *al-ḍarūrah,* demikian seterusnya.

5. Ta *Marbūṭah*

Jika huruf Ta *Marbūṭah* terdapat pada kata yang berdiri-sendiri, maka huruf tersebut dialihaksarakan menjadi /h/ (contoh no 1), hal yang sama juga berlaku jika Ta *Marbūṭah* tersebut diikuti oleh *na'at* atau kata sifat (contoh no 2), namun jika huruf Ta *Marbūṭah* diikuti oleh kata benda (ism), maka huruf tersebut dialihaksarakan menjadi huruf /t/ (contoh no 3).

NO	Kata Arab	Alih Aksara
1	طريقة	*Ṭarīqah*
2	الجامعة الاسلامية	*Al-Jami'ah al-Islāmīyah*
3	وحدة الوجود	*Waḥdat al-Wujūd*

6. Huruf Kapital

Mengikuti EYD bahasa Indonesia untuk Proper Name (nama diri, nama tempat dan sebagainya) seperti, al-Kindi bukan Al-Kindi untuk huruf *"al"* a tidak boleh kapital.

Kata Pengantar Penulis

Segala puji milik Allah Yang Maha Sempurna. Cahaya-Nya memenjadi wahyu suci bagi para Nabi dan ilham bagi para wali. Salawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muḥammad Saw, tokoh paling otoritatif dalam memahami bahasa wahyu.

Buku ini merupakan hasil penelitian kami sejak tahun 2013 sampai 2016. Jauh sebelumnya, yaitu pada tahun 2002 sampai 2003, kami pernah bersentuhan bahkan ikut "mencicipi" ajaran Salafi melalui karya-karya Syaikh Nāṣir al-Dīn al-Albānī dan Syaikh 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz—*raḥimahumā Allah*—. Saat itu di kampung halaman kami—Sumatera Barat—, kenangan terhadap gerakan Paderi tampak mulai bermunculan kembali, sehingga pergerakan dan aktivitas dakwah dengan berbagai pola dan manhaj diminati kembali. Namun ada yang aneh, saat itu dakwah Salafi lebih banyak dibawa oleh lulusan Universitas al-Azhar Mesir dibandingkan lulusan Saudi ataupun LIPIA. Tentu tidak jarang juga lulusan universitas tersebut yang cenderung kepada Ikhwanul Muslimin (IM). Akan tetapi, Universitas al-Azhar sendiri mempunyai pola dan manhaj yang berbeda dengan Salafi dan IM. Kenyataan ini bertambah seiring dengan kepulangan alumni-alumni al-Azhar. Belum lagi muncul Majlis Mujahidin Indonesia (MMI), Jamaah Tabligh, Darul Arqam, dan lainnya. Setelah itu, diperparah dengan setiap pendakwah merasa lebih "salaf" dibandingkan yang lain.

Semua itu membuat kami lelah dan jenuh secara pemikiran dan ruhani, sehingga pada tahun 2004 menyurutkan kami untuk meneruskan pendidikan ke sana, tentunya setelah istikharah. Lalu, kami meneruskan ke Jakarta. Di Jakarta, kami sangat beruntung dapat

berguru langsung kepada murid Syaikh 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, yaitu Syaikh Ali Mustafa Yakub. Beliau lebih familiar dengan sebutan Kiai Ali. Arogansi "manhaj" tidak pernah kami temukan dari Kiai Ali di sela-sela kajian kitab-kitab Hadisnya yang sangat mendalam. Tidak jarang ia menyebut Syaikh 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz dengan gelar terhormat, *Shaykhunā* (Guru kami), disamping menyebut Hasyim Asy'arī dengan *shaykh masyaikhinā al-Imām* (guru dari guru-guru kami, Imam).

"Ke-salaf-an" kami, jika istilah ini tepat, semakin berwarna lagi dengan keberadaan pergerakan dakwah Syahamah yang dibimbing oleh Syaikh 'Abd Allāh al-Hararī al-Ḥabashī dan muridnya Syaikh Salim al-Ḥasanī. Pada tahun 2005, dengan rasa penasaran kami mengikuti daurah-daurah yang diadakan oleh tokoh terkahir, sampai akhirnya sadar bahwa ternyata mereka musuh besar dari Salafi. Gerakan mereka disebut oleh Salaf dan lainnya dengan nama "al-Ahbash". Kami langsung "pensiun dini" dari kajian mereka setelah mendengar *taḥdhīr* (peringatan), *tabdī'* (tuduhan bid'ah) dan *taḍlīl* (tuduhan sesat) terhadap tokoh-tokoh besar Sunni seperti al-Ghazālī, Ibn Taymīyah, al-Būṭī, dan Wahbah al-Zuhaylī. Gaya mereka berdakwah tidak lepas dari *taḥdhīr, tabdī', taḍlīl* persis sama dengan sebagian besar tokoh Salafi. Tetapi berbeda dalam kontens dakwah.

Setelah itu, pada tahun 2006-2008 kami bertemu dengan Syaikh Muḥammad Ḥasan Hītū, ulama Suriah lulusan al-Azhar dan masih keturunan Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī. Dengan kajian-kajiannya yang apik, kami menjadi sadar kualitas penguasan Uṣūl al-Fiqh dan Aqidah tokoh-tokoh yang sebelumnya, termasuk al-Albānī. Pernah suatu kali saat sampai pada bab Ijmā', ia mengemukakan bahwa *mukhalafat al-ijmā' kufr* (penentangan terhadap Ijmā' adalah kekafiran), maka kami menanyakan status al-Albanī yang menolak ijmā' kebolehan wanita menggunakan perhiasan emas. Syaikh Muḥammad Ḥasan Ḥītū sempat tertegun, lalu menjawabnya dengan dengan kaidah, "Apabila pengingkarannya terhadap ijmā' mutawātir maka penyebab kekafiran. Apabila ijmā'nya aḥād maka fasiq". Ia juga menambahkan bahwa kafir di bab ini bukan *khuruj min al-millah* (keluar dari agama). Tidak jarang, ia pada bab akidah mengritisi keyakinan Ibn Tayimīyah dan Ibn Qayyim dalam masalah sifat-sifat Allah. Setiap kali membicarakan tema-tema ini, Syaikh Muḥammad Ḥasan Hītū selalu bersemangat.

Sekilas dari pengalaman tersebut membuat kami juga sangat berminat terhadap kajian-kajian aliran-aliran keagamaan dan dakwah, terutama Salafi. Oleh karena itu, buku ini dapat dikatakan sebagai cara penulis mengenang kembali masa-masa "indah" bernostalgia dengan ajaran-ajaran Salafi.

Dalam penulisan buku ini tidak lepas dari anugerah Allah *ta'ālá*, bantuan guru-guru mulia dan para sahabat. Oleh karena itu, rasa terimakasih kasih yang tak terkira kami persembahkan kepada *al-Mu'arrikh* Buya Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA dengan ketelitian, kedalaman, dan karyanya yang "segar" dan "berat" telah banyak memberikan bimbingan dan inspirasi dalam kerangka berpikir kami. Begitu juga, terimakasih kepada *al-Ṣūfī* Buya Prof. Dr. Yunasril Ali, MA yang detail dalam *"memelototi"* tulisan kami sesuai dengan kejernihan ruhaninya. Semoga mereka berdua selalu memperoleh keberkahan *fuyūḍ al-raḥmān*. Penghargaan yang mulia juga teruntuk kepada Prof. Dr. Masykuri, MA dan Prof. Dr. Didin Saifuddin, MA yang telah memudahkan semua urusan formal di SPs.

Ungkapan terimakasih terdalam kepada orang tua kami, Ayahanda Nur Akmal dan Ibunda Asni yang selalu mendoakan kesuksesan dan kebaikan meskipun kami kurang maksimal dalam berbakti dan *iḥsān*. Hanya Allah yang mampu membalas kasih sayang mereka yang tak terhingga, *a'ādhahumā Allah min an yuraddā ilá ardhal al-'umr*.

Rasa terimakasih dan sayang teruntuk kepada istri tercinta Eli Ermawati MS, Lc., S.H.I. yang *cerewet* menanyakan "Kapan selesai disertasinya?", *my sons* Hisyam Faqih Arrazy dan Hushaim Shah Wali Arrazy, *rabb ij'al-hum min al-ṣāliḥīn*.

Apresiasi agung juga kepada guru kami almarhum *al-Muḥaddīth al-Faqīh* Ali Mustafa Yaqub, karena genealogi keilmuannya yang unik "Wahabi-NU" kami persembahkan karya ini. Begitu juga kepada keluarga beliau, Bu Nyai Ulfa, Adinda Ustadz Ziaul Haramain, Lc. Begitu juga kepada *akh* Ulin Nuha yang membantu teknis penerbitan.

Tidak lupa terimakasih kepada kepada Buya Prof. Dr. Masri Mansur, MA. Dekan Fakultas Ushuluddin serta Buya Dr. Asril dan senior-senior kami yang di ASA (Awak Samo Awak). Begitu juga, terimakasih banyak kepada *members of* Husnul Khatimah Institute, MT Jam Gadang, Ghazalian *Course*. Begitu juga kepada Bapak Mazwar,

Amien Mastur, H. Dwipa, dan Bu Lisma. *Khuṣūsan,* terimakasih yang luhur kami sampaikan kepada dr. Kemas M. Akib atas support besarnya untuk publikasi buku ini.

Semoga karya ini dinilai sebagai keikhlasan di sisi Allah.

Ciputat, September 2017

Penulis

Kata Pengantar Edisi Revisi

Segala puji milik Allah, dan salawat serta salam atas Baginda Rasulullah. Akhirnya, cetakan kedua dari buku ini siap untuk mengisi khazanah keilmuan pembaca.

Cetakan ini merupakan revisi terhadap cetakan pertama. Beberapa perubahan penting kami lakukan setelah beberapa sahabat dan senior merasa keberatan dengan redaksi yang kami gunakan pada cetakan pertama. Pada cetakan pertama kami menyebutkan bahwa KH Ali Mustafa Yaqub—guru kami—ke dalam genealogi Salafi. Maksud kami memasukkan sosok ahli Hadis Indonesia ini ke dalam genealogi memang terbukti secara genealogi keilmuan, tetapi tidak sepenuhnya mengikuti Salafi dalam teologi dan fiqh. Saat salah satu sahabat kami melakukan penelitian pada tahun 2009, kami membantunya agar dapat bertemu mewawancari KH Ali Mustafa Yaqub. Saat wawancara beliau ditanya mengenai guru yang paling berpengaruh dalam keilmuannya, maka KH Ali Mustafa Yaqub menjawab, "Syaikh Bin Bāz". Ini wajar karena beliau belajar di Riyad kepada Syaikh Bin Bāz selama sembilan tahun. Meskipun demikian, setelah mendapat komentar dan masukan beberapa sahabat, maka kami memutuskan untuk mengubah beberapa redaksi pada edisi revisi agar tidak disalahpahami. Terutama yang berkaitan dengan genealogi Salafi dan keterlibatan KH Ali Mustafa Yaqub dalam program dakwah.

Di samping itu, pada revisi ini kami menambahkan satu sub pembahasan tentang tawassul. Ini dikarenakan persoalan tawassul merupakan tema penting dalam penerapan *tawḥīd al-asmā' wa-al-*

ṣifāt.

Berdasarkan itu semua kami bersyukur kepada Allah atas kemudahan yang dianugerahkan-Nya. Semoga Allah meridai karya-karya kita. Tiadalah karya ini kecuali setetes ilmu yang dituangkannya. Dari-Nyalah semua kebenaran dan pencerahan. *Wa-Allahu al-muwaffiq*.

Ciputat, Maret 2018

Penulis

Daftar Isi

Bab I
Pendahuluan

Puritanisme di ranah teologi merupakan sebuah fenomena biasa dalam sejarah keagamaan. Fenomena tersebut selalu muncul dan terjadi dalam formulasi yang beragam. Dalam hal ini, tidak jarang puritanisme dikaitkan dengan pembaharuan *(tajdīd)* dan purifikasi. Begitu juga sebaliknya, term ini juga sering diidentikkan dengan kejumudan dan kekakuan. Di dunia Islam, realita ini dapat dilihat dari perseteruan Aḥmad Ibn Ḥanbal (w. 241 H/856 M) dengan kelompok rasionalis pada abad ketiga Hijriah, Ibn Taymīyah (w. 728 H/1327 M) dengan Ash'arīyah, *fuqahā',* dan Sufi, sampai Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb (w. 1206 H/1791 M) dalam skala luas dengan para teolog, ahli fiqh, bahkan penguasa politik.[1]

Puritanisme Aḥmad Ibn Ḥanbal terlihat dari penolakannya terhadap segala bentuk argumentasi berdasarkan *ra'y* (rasio). Aḥmad Ibn Ḥanbal lebih memilih untuk berpendapat dengan Hadis yang lemah daripada menggunakan analogi yang berdasarkan rasio. Pendiriannya ini berimbas kepada "serangannya" terhadap sesama ahli Hadis yang cenderung kepada *ra'y* sebagaimana tampak dari perselisihannya dengan al-Ḥusayn al-Karābīsī (w. 248 H/863 M). Perselisihan ini disebabkan tema *khalqīyah* (penciptaan) pembacaan *(talaffuẓ)* terhadap al-Qur'an.[2] Tokoh ini merupakan rekan Aḥmad Ibn Ḥanbal saat belajar kepada Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī (w. 204 H/820 M).

---

[1] Christopher Melchert, "The Adversaries of Aḥmad Ibn Ḥanbal", *Arabica*, T. 44, Fasc. 2 (Apr., 1997), 236.

[2] Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.), 8/65.

Meskipun sama-sama ahli Hadis, al-Ḥusayn al-Karābīsī mempunyai latar belakang yang berbeda. Ia pernah menjadi murid Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Shaybānī (w. 191 H/807 M) salah satu tokoh yang mewarisi rasionalitas Abū Ḥanīfah (w. 150 H/768 M). Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila Aḥmad Ibn Ḥanbal mengritisi siapa pun yang terindikasi mempunyai kecenderungan kepada rasio, baik dalam persoalan fiqh maupun teologi, tanpa terkecuali sahabatnya sendiri.[3]

Sikap kritis Aḥmad Ibn Ḥanbal dalam teologi tidak selalu berbuah manis. Ia termasuk salah satu korban politisasi teologi yang paling fenomenal di era Abbāsīyah. Isu *khalqīyah* al-Qur'an menjadi senjata bagi rival Aḥmad Ibn Ḥanbal untuk menjebaknya ke dalam kondisi yang sangat sulit. Dalam hal ini, Ibn Abū Du'ād seorang *qāḍī* di masa al-Ma'mūn (w. 218 H/833 H) memanfaatkan kebijakan politik untuk mengintimidasi banyak tokoh—termasuk Aḥmad Ibn Ḥanbal—yang berseberangan dengan doktrin Mu'tazilah. Intimidasi tersebut berlanjut sampai masa Khalifah al-Wāthiq (w. 332 H/944 M).[4]

Pada masa berikutnya, setelah eksekusi yang memakan banyak korban dari tokoh ahli Hadis dan fiqh, muncul gerakan teologi yang bertentangan dengan Mu'tazilah. Ini disebabkan ahli Hadis dan fiqh adalah kelompok yang paling banyak menjadi korban. Kondisi tersebut dibaca dengan baik oleh Khalifah al-Mutawakkil (247 H/862 M), sehingga ia selalu menjalin hubungan baik dengan ahli Hadis dan menerapkan doktrin teologis mereka, sebaliknya menyingkirkan teologi Mu'tazilah dan Shī'ah yang pernah populer. Hubungan tersebut terlihat dari surat-menyurat antara al-Mutawakkil dengan Aḥmad Ibn Ḥanbal dan sikap puritan dalam isu teologi. Pengaruh Aḥmad Ibn Ḥanbal dapat terlihat dari sikap al-Mutawakkil dalam meratakan pusara yang dibangun di atas kuburan al-Ḥusayn Ibn 'Alī dengan alasan menjaga kemurnian akidah umat Islam. Selain itu, pada

---

[3] Nimrod Hurvitz, "Miḥna as Self-Defense" in *Studia Islamica*, no. 92 (2001), 93-111; Tayeb El-Hibri, "The Image of the Caliph al-Wāthiq: A Riddle of Religious and Historical Significance" In *Quaderni di Studi Arabi*, 19 (2001), 41-60; Samir Amghar, *Le Salafisme D'aujjourd'hui; Mouvements Sectaires en Occident* (Paris: Michalon, 2011), 15-16; Abū al-Faḍl al-Muqri', *Aḥādīts fī Dhamm al-Kalām wa-Ahlihu* tahqiq: Nāṣir Muḥammad al-Jadī' (Riyad: Dār al-Aṭlas, t.t.), 2/180; 'Abd Allāh Ibn Aḥmad, *al-Sunnah* tahqiq: Muḥammad Salīm al-Qaḥṭānī (Dammam: Dār Ibn Qayyim, 1406 H), 1/181.

[4] Nimrod Hurvitz, "Miḥna as Self-Defense" in *Studia Islamica*, no. 92 (2001), 93-111; Tayeb El-Hibri, "The Image of the Caliph al-Wāthiq: A Riddle of Religious and Historical Significance" In *Quaderni di Studi Arabi*, 19 (2001), 41-60; Mohamed Ali Adaoui, *Du Golfe Aux Banlieues* (Paris: Presses Universitaires de France, 2010), 68.

masa inilah kejayaan ahli Hadis memuncak untuk pertama kalinya. Kejayaan tersebut terlihat dari kebanyakan kitab Hadis primer ditulis oleh orang-orang yang mempunyai kaitan dengan Aḥmad Ibn Ḥanbal, baik rekan maupun murid-muridnya. Semua itu merupakan jasa dari puritanisme Khalifah al-Mutawakkil.[5]

Gerakan purifikasi tersebut bertahan dan dilanjutkan oleh tokoh-tokoh yang belakangan disebut sebagai Ḥanābilah. Mereka tersebar kepada dua wilayah geografis, Baghdad dan Khurasan. Genealogi Ḥanābilah yang tersebar di dua wilayah tersebut dipertemukan kembali oleh Ibn al-Jawzī (508-597 H/1115/1201 M) di Baghdad, dan setelah itu oleh Ibn Qudāmah (541-620 H/1146-1223 M) di Damaskus. Genealogi Ibn al-Jawzī menandakan akhir dari kegemilangan Ḥanābilah di Baghdad dan Khurasan. Adapun Ibn Qudāmah sangat berjasa dalam mentransmisikan ajaran Ḥanābilah dari Baghdad ke Damaskus. Di tangan Ibn Qudāmah, ajaran Ḥanābilah menjadi mapan secara fiqh. Adapun dalam teologi, Madrasah Ḥanābilah baru berhasil memunculkan tokoh-tokoh intelektual yang berpengaruh setelah kematian Ibn Qudāmah. Ini terlihat dari ketokohan Ibn Taymīyah (w. 728 H/1327 M) dan Ibn Qayyim al-Jawzīyah (w. 751 H/1350 M).[6] Ajaran Ḥanābilah menjadi sebuah aliran teologi yang mandiri dan mapan dengan teori dan rasionalisasi yang kuat setelah kemunculan dua tokoh ini. Lebih khusus, Goerge Makdisi menyebut Ibn Taymīyah sebagai seorang yang unik karena selalu berada di luar pemahaman Islam *maenstream*.[7] Namun sayang sekali, ia dan pengikutnya tidak mendapat dukungan secara politik sebagaimana Aḥmad Ibn Ḥanbal. Ini berakibat kepada malapetaka pada kebebasan hidup mereka. Ibn Taymīyah akhirnya meninggal ketika menjalani hukuman

---

[5] Ḥasan Ibrāhīm, *Tārīkh al-Islām*; *al-Siyāsī wa-al-Dīnī wa-al-Thaqāfī wa-al-Ijtimā'ī* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1979), 3/5; Muhammed Arkoun, *La Pensée Arabe* (Paris: Quadrige, 2015), 47.

[6] Ibn Ḥajar menyebutkan bahwa Ibn Qayyim al-Jawzīyah merupakan orang yang berhati tegar dan berani. Ia menguasai perdebatan ulama, serta memahami pemikiran-pemikiran generasi Salaf dengan baik. Tetapi Ibn Ḥajar mengingatkan bahwa Ibn Qayyim terlalu dikuasai oleh kecintaannya kepada Ibn Taymīyah, yaitu gurunya sendiri. Ini terlihat dari sikapnya yang tidak pernah keluar dari pendapat gurunya tersebut. Bahkan Ibn Qayyim berhasil mensistematiskan ajaran Ibn Taymīyah, lalu menyebarkannya. Ibn Ḥajar, *al-Durar al-Kāminah fī A'yān al-Mi'ah al-Thāminah* tahqīq: M 'Abd al-Mu'īd Ḍān (Ḥaydarābād: Majlīs Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmānīyah, 1972), 5/138.

[7] Goerge Makdisi, "Ibn Taymīya: A Sufi A Qādiriya Order" dalam *American Journal of Arabic Studies*, I (1973), 119.

penjara, setelah beberapa kali keluar dan masuk jeruji besi.[8] Setelah itu, puritanisme di kalangan Muslim mengalami pasang surut dan kemunduran sampai datang Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb pada abad ketigabelas Hijriah.

Dalam hal ini, pasang surut ajaran dan pergerakan puritan dalam mengembangkan teologi tidak hanya terjadi di kalangan Muslim. Di kalangan Kristiani, gejala serupa terjadi di Eropa, khususnya. Lebih tepatnya, pergolakan puritan terjadi sebelum mendapat tempat terhormat di kerajaan Inggris. Dalam konteks ini, Thomas Cranmer (w. 1556 M) dan 269 aktivis puritan yang sepaham dengannya menjadi korban dari ketidakberpihakan penguasa. Peristiwa ini terjadi ketika Ratu Mary Tudor (1553-1558 M) mengembalikan pengaruh kepausan Katolik Roma dengan mengorbankan nyawa para penentang, terutama kelompok puritan.[9] Meskipun Thomas Cranmer belum tentu dapat disejajarkan dengan Ibn Taymīyah, tetapi kreatifitasnya dalam menulis, mengembangkan semangat teologi Luther dan Calvin, dan pengorbanan nyawanya hampir sama dengan Ibn Taymīyah di Damaskus. Oleh karena itu, dalam pandangan Mohammed Ali Adraoui seorang penulis Prancis menyebut kebangkitan Salafi setelahnya sebagai *les Salafis Post Chrétiens* (Salafi Post-Kristen).[10] Roman Loimeier menilai pergerakan Salafi dengan Kristen-Muslim (*Muslim-Christian)* karena sikap mereka yang “menyerang” sesama Muslim.[11]

Dalam menanggapi realita tersebut, Graham E. Fuller melihat sikap puritan Calvin paralel dengan pandangan Wahhābīyah di Saudi Arabia pada abad ketujuh belas Masehi. Graham E. Fuller lebih yakin

---

[8] Penderitaan Ibn Taymīyah direkam dengan baik oleh Ibn Kathīr salah satu murid terbaiknya. Oleh karena itu, keterangannya lebih cenderung kepada pembelaan terhadap gurunya dan celaan terhadap yang lain. Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa-al-Nihāyah*, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1988), 17/56-61; Di sisi lain, Tāj al-Dīn al-Subkī menjelaskan sebaliknya. Ia mengemukakan sisi “gelap” dari Ibn Taymīyah di sela-sela penjelasannya terhadap biografi ulama al-Shāfi‘īyah. Tāj al-Dīn al-Subkī, *al-Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyah al-Kubrá*, 9/163-164; Al-Dhahabī, *Tadhkirat al-Ḥuff*āẓ tahqiq: ‘Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmī, 1997), 4/192. Abū Ḥafṣ al-Bazzār, *al-A‘lām bi-Manāqib Ibn Taymīyah* tahqiq: Aḥmad Shuways (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1400 H), 16; al-Zirkilī, al-I‘lām (Beirut: Dār al-‘Ilm li-Malāyīn, 1980), 1/144;

[9] Randall C. Gleason and Kelly M Kapic, “Who Were the Puritans?” *The Devoted Life*, 18.

[10] Mohamed Ali Adraoui, *Du Golfe Aux Banlieues; Le Salafisme Mondialisé* (Paris: Presses Universataires de France, 2013), 49.

[11] Roman Loimeier, “Is There Something like “Protestant Islam”? dalam *Die Welt des Islams*, New Series, 45, Issue 2 (2005), pp. 216-254.

lagi saat menyoroti kesamaan ide Calvin yang ingin membangun *City of God* atau *Kingdom of God on Earth* di Geneva. Calvin juga mengemukakan bahwa *Bible* adalah sebagai sumber ajaran dan hukum semua komunitas. Sikap ini dinilai oleh Graham E. Fuller serupa dengan ajaran Wahhābīyah yang mendorong al-Qur'an sebagai sumber terhadap semua ajaran dan hukum yang diwujudkan dalam sebuah kota atau negara. Dalam konteks ini, Wahhābīyah lebih berhasil merealisasikan sistem tersebut. Ini terbukti dari keberadaan polisi moral atau *muṭawwa'* yang terkadang disebut *shurṭah shar'īyah* (polisi shari'ah).[12] Meskipun pandangan Graham E. Fuller ini tidak sepenuhnya sesuai dengan konteks yang sebenarnya, fenomena puritan terbukti ada dalam agama lain selain Islam.

Terlepas dari itu, keberhasilan Wahhābīyah di Saudi Arabia terwujud setelah mengalami proses yang panjang. Usaha purifikasi tersebut pernah gagal sebelumnya bahkan di masa Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, lalu terhenti setelah kebangkitannya pada abad kedelapan belas sampai muncul kerajaan Saudi Arabia yang baru di awal abad keduapuluh. Dalam hal ini, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb selalu berusaha merasionalisasikan doktrin puritannya dengan menjadikan karya-karya Ibn Taymīyah sebagai rujukan utama. Karya-karya Ibn Taymīyah sangat khas dengan polemik dan perlawanan terhadap mayoritas. Ini terlihat dari kritikannya yang tajam terhadap *taqlīd* dalam mazhab fiqh dan teologi. Tidak hanya itu, sikap puritan Ibn Taymīyah terhadap ajaran tasawuf juga juga sering menginspirasi Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dan Wahhābīyah,[13] meskipun jasadnya disemayamkan di kuburan para Sufi *(maqbarah sūfīyah)*. Ia menulis *al-Furqān bayn Awlyā' al-Raḥmān wa-Awliyā' al-Shayṭān* sebagai kritik terhadap tradisi pengultusan wali di kalangan Sufi. Tidak hanya itu, ia menulis *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah* sebagai kritik atas aliran-aliran kalam secara umum, terutama Shī'ah Karrāmīyah dan Jahmīah; *Dar' al-ta'āruḍ* sebagai usaha mendamaikan konsep agama dan rasio

[12] Graham E. Fuller, *A World Without Islam* (New York, Boston, London: Back Bay Book, 2010), 144.

[13] Ismail Abdullah, "Between Theology and Religion: Ibn Taymiyyah's Methodological Approach and its Contemporary Relevance" *Journal of Islam in Asia, Special Issue,* no 1, March 2011; Frederick Mathewson Denny, "Islamic Theology in the New World: Some Issues and Prospects" *Journal of the American Academy of Religion*, 62, No. 4, Settled Issues and Neglected Questions in the Study of Religion, Winter. 1994: 1069-1084.

dengan mengritik teologi Ash'arīyah dan Māturidīyah. Polemik ini kembali "dilestarikan" oleh Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dalam karya-karya seperti *Kitāb al-Tawḥīd,* dan risalah-risalahnya kepada rival teologis.

Hal yang sama, juga ditemukan dalam puritanisme Kristen. ini terlihat dari ketokohan Thomas Cranmer di Inggris yang serius melakukan purifikasi. Ia aktif dalam melahirkan karya-karya purifikasi, seperti *Homilies* (1547), *Book of Common Prayer* (1552), and *Forty-Two Articles of Religion* (1553). Karya-karya ini baru diterima dan dihargai pada masa Ratu Elizabeth I berkuasa.[14] Realita tersebut menunjukkan bahwa tidak perlu waktu yang lama untuk menjadikan karya Thomas Cranmer sebagai sumber yang dihargai. Inilah yang membedakannya dengan Ibn Taymīyah. karya-karya Ibn Taymīyah baru mendapatkan posisi terhormat secara politis dan teologis setelah lima abad. Cita-cita purifikasi Ibn Taymīyah diwujudkan oleh Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb (w. 1206 H/1791 M) dengan dukungan Raja Su'ūd dalam meyakinkan suku-suku Arab untuk melakukan perlawanan terhadap Dinasti Ottoman ('Uthmānīyah). Perlawanan ini sempat menyurut sampai akhir abad kesembilanbelas, dan kembali bangkit secara politis pada awal abad keduapuluh. Kebangkitan tersebut bertepatan dengan keruntuhan Dinasti 'Uthmānī (1924 M).[15]

Pengaruh dari kebangkitan tersebut terlihat jelas dengan penyebaran karya-karya Ibn Taymīyah dan Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, sehingga dapat dibaca dan diserap secara terbuka di berbagai belahan dunia Islam, termasuk Indonesia. Fakta lain dari perkembangan ini adalah kemunculan gerakan Salafi sebagai formulasi

---

[14] Randall C. Gleason and Kelly M Kapic, "Who Were the Puritans?" *The Devoted Life*, 18; W.J. Torrance Kirby, "The Articles of Religion of the Church of England (1563/1571) commonly called the Thirty-Nine Articles" diakses dari http://people.mcgill.ca/files/torrance.kirby/39ArticlesRefBekennt2009.pdf pada 20 Februari 2013.

[15] Christopher M Blanchard, "The Islamic Traditions of Wahhabism and Salafiyya" pada *CRS Reports for Congres*, 24 January 2008: 2; Khaled Abou el-Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from Extremists* (San Francisco: Harper Collins, 2005), 70. Kritik atas sejarah Wahhābīyah dikemukakan oleh Khaled Abou el-Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from Extremists* (San Francisco: Harper Collins, 2005), 153. Biografi Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dapat ditemukan dalam Nāṣir al-Tuwaym, *al-Shaykh Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb; Hayātuhu wa Da'watuhu fī al-Ru'yah al-Ishtishrāqīyah* (Markaz al-Buḥūts wa al-Dirāsah: Riyad, 2002); Muḥammad Ibn 'Abd Allāh Ibn al-Salmān, *Da'wat al-Shaykh Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb wa Atharuhu fī al-'Ālam al-Islāmī* (Riyad: Wizārah al-Syu'ūn al-Dīnīyah, 1422 H).

baru dari Wahhābī. Nama Wahhābīyah di kalangan pengikutnya sendiri kurang populer. Mereka belakangan ini lebih cenderung disebut sebagai Salafi atau pengikut ajaran ulama *salaf* (terdahulu). Besar kemungkinan, nama Wahhābīyah memang tidak berasal dari pengikut Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, tetapi disematkan oleh para penentangnya. Para pengikut Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb seakan "terpaksa" menerima Wahhābīyah sebagai nama mereka. Ini terlihat dari kritikan tajam Aḥmad Zaynī Daḥlān yang menulis *Fitnah al-Wahhābīyah* (Kekacauan Wahhabīyah). Begitu juga, Sulaymān Ibn 'Abd al-Wahhāb—saudara Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb—menulis *al-Ṣawā'iq al-Ilāhīyah fī Radd 'alá al-Wahhābīyah* (Petir Tuhan dalam menolak Wahhābīyah) dengan menguji kesungguhan saudaranya dalam mengikuti karya-karya Ibn Taymīyah.

Terlepas dari itu, meskipun Salafi sebagai formulasi baru Wahhābīyah dinilai kurang tepat dalam memahami ajaran Ibn Taymīyah, tetapi mereka termasuk kelompok yang paling sering menjadikan karya-karya Ibn Taymīyah sebagai rujukan utama. Kecenderungan ini berpengaruh kepada kemiripan semangat purifikasi mereka dengan Ibn Taymīyah. Sejarah pun berulang, sebagaimana kelompok mayoritas pernah merasa terganggu dengan pandangan Ibn Taymīyah, maka Salafi juga sering dianggap meresahkan bagi kebanyakan umat Islam, bahkan dianggap mengancam keberlangsungan toleransi, baik sesama Muslim apalagi terhadap non-Muslim.[16]

Secara umum, Salafi mempunyai dua karakter, pertama kalangan yang cenderung puritan pada tataran pemikiran murni, dan kedua kalangan yang cenderung puritan secara pemikiran dan sekaligus tindakan. Kalangan pertama dalam realitasnya lebih banyak dari pada kedua. Kalangan pertama lebih agresif dalam menyebarkan pemahaman mereka melalui cara-cara positif, seperti penyebaran buku, artikel, dan media masa, sehingga mereka memiliki situs internet percetakan dan stasiun radio dan televisi yang mandiri.[17] Sikap puritan

---

[16] Robin Wright, "Don't Fear All Islamists, Fear Salafis" The Opinion Page in *News York Times* dipublis: 19 August 2012 diakses dari http://www.nytimes.com/2012/08/20/opinion/dont-fear-all-islamists-fear-salafis.html?_r=0 pada 20 Feburari 2012.

[17] Ini terlihat dari kreatifitas mereka mempunyai dan mengelola beberapa situs resmi, seperti www.salafy.co.id, www.darussalaf.or.id, www.rodjatv.com. Ini belum termasuk blog dan milis. Mereka juga mempublikasikan majalah-majalah, seperti *As-Sunnah, al-Furqan, asy-Syari'ah* (sesuai transliterasi mereka). Selain itu, terdapat radio

mereka melahirkan militansi yang positif, sehingga memunculkan kreatifitas yang luarbiasa. Namun kalangan kedua lebih progresif dengan membuat aksi-aksi teror di tengah masyarakat yang dianggap berbeda pemahaman dengan mereka. Kenyataan ini mengindikasikan bahwa keberadaan mereka seakan menjadi benalu bagi Muslim mayoritas. Sikap militan mereka—terutama kelompok pertama—tidak terlepas dari pengaruh dan sokongan beberapa organisasi keagamaan, bahkan pemerintah Saudi Arabia.[18] Otomatis kondisi ini sangat menguntungkan dalam penyebaran ajaran Salafi secara lebih terbuka. Hal tersebut disebabkan dua kota suci langsung diatur oleh ulama-ulama Salafi yang mendapat dukungan dari pemerintah. Oleh karena itu, pasca abad duapuluh tidak mengherankan apabila ajaran Ibn Taymīyah atau pun Salafi menyebar jauh lebih cepat dari Ashʻarīyah dan Shīʻah.

Ajaran Ibn Taymīyah atau Salafi belum terlihat berkembang ke berbagai wilayah sampai dua kota suci tersebut menjadi pusat ajaran Salafi. Kenyataan ini dapat dibuktikan secara filologis, bahwa dari abad ke-17 sampai ke-20, yaitu sejak kepulangan ʻAbd al-Raʼūf al-Jāwī al-Singkilī (1693 H) sampai generasi pembaharu seperti Hāshīm Ashʻarī (1947 M), Aḥmad Daḥlan (1923 M), Sulaymān al-Rasūlī (1970 M), dan lainnya, dinamika corak keagamaan umat Islam selalu dipengaruhi oleh kecenderungan ulama Ḥaramayn, yang cenderung berhaluan Ashʻarīyah.[19] Kenyataan ini memperkuat asumsi bahwa penetrasi ajaran Ibn Taymīyah dan Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb belum memasuki Nusantara sampai abad kesembilanbelas.

Pengaruh mereka baru terlihat setelah Ḥaramayn dikuasai oleh pemerintah yang menyokong doktrin Ibn Taymīyah dan Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb. Proses transmisi doktrin tersebut berlangsung sesuai dengan pergerakan para haji yang pulang dari Ḥaramayn

---

ar-rodja' dan stasiun televisi rodjatv.

[18] National Coordinator for Counterterrorism (NCTb), *Salafism in the Netherlands: A Passing Phenomenon or a Persistent Factor of Significance?* (Nederland: NCTb, 2008), diakses dari http://english.nctb.nl pada 19 Februari 2013.

[19] Oman Fathurahman & Munawar Holil, *Katalog Naskah Ali Hasjmy Aceh* (Jakarta: C-DATS-TUFS, YPAH, Manassa: 2007), 36-75. Oman Fathurahman dkk, *Katalog Naskah Tanoh Abee Aceh Besar* (Jakarta: Komunitas Bambu, TUFS, Manassa, PPIM UIN Jakarta, PKPM, dan Dayah Tanoh Abee: 2010), 45-96; Arrazy Hasyim, *Teologi Ulama Tasawuf di Nusantara; Abad ke-17 sampai ke-19* (Ciputat: Maktabah Darus Sunnah, 2011), 54.

ke Nusantara.[20] Sebagian dari para haji tersebut pulang dengan pemahaman baru yang dianggap segar, karena dibawa dari dua Kota Suci umat Islam. "Oleh-oleh" dari Ḥaramayn tersebut ternyata tidak serta-merta diterima oleh tokoh-tokoh tradisional. Ini mengakibatkan terjadi perseteruan kelompok modernis dan tradisonalis, atau kaum mudo dan kaum tuo sebagaimana di Minangkabau dan Palembang.[21] Perseteruan kaum mudo atau modernis tersebut menjadi cikal-bakal dari puritanisme di Indonesia pada masa selanjutnya.

Akan tetapi, ada sisi lain dari perseteruan awal tersebut. Baik kaum *tuo* maupun *mudo* pada dasarnya mempunyai genealogi keguruan yang sama. Ini terlihat dari literatur yang menjadi referensi mereka dalam belajar dan berdebat relatif sama. Mereka berpolemik dalam beberapa aspek keagamaan yang dari dulu menjadi perdebatan sarjanawan Muslim klasik. Aspek-aspek yang menjadi objek perdebatan lebih didominasi persoalan fiqh dibandingkan persoalan teologi. Ini terlihat dari objek perdebatan yang berkembang dari majalah-majalah dan buku-buku yang terbit di masa tersebut.[22] Adapun pada prinsip-prinsip teologi hampir tidak terjadi benturan sama sekali. Ini terlihat dari kesamaan kecenderungan mereka dalam teologi, terutama Ash'arīyah. Mereka biasanya berbeda dalam menerima pemikiran Muḥammad 'Abduh dan Rashīd Riḍá. Kelompok tradisionalis cenderung menerima taqlīd dan menolak karya Muḥammad 'Abduh, sebaliknya kelompok modernis banyak terinspirasi dari karya-karya

---

[20] Muslim Putuhena, *Histiografi Haji,* (Lkis: Yogyakarta, 2009), MO. Parlindungan, *Tuanku Rao* (Yogyakarta: LkiS, 2007), 126.

[21] Eric Tagliacozzo (ed.), "Southeast Asia and Middle East: Charting Directions" dalam *Southeast Asia and Middle East: Islam movement and Longue Duree* (Singapura: NUS Press, 2008), 6; Nico D.J. Captein, "Southeast Asian debates and Middle Eastern Inspiration" dalam *Southeast Asia and Middle East*, 182; Jeroen Peeters, *Kaum Tuo –Kkaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942* (Jakarta: INIS, 1997), 156-158. Semua itu terlihat dari perseteruan kaum Paderi di Minangkabau yang berhadapan dengan kaum Adat. Lalu berkembang menjadi perseteruan antara sesama ulama yang berhaluan modernis dan tradisionalis.

[22] Ini terlihat dari majalah *al-Munīr* yang didirikan oleh 'Abd Allāh Aḥmad di Padang. Ia memuat perdebatan tentang mazhab, hisab dan ru'yah, dan lainnya. Munīr, thn I, no. 1, 1 April 1911; Selain itu, Majlis Tarjih Muhammadiyah juga lebih banyak fokus terhadap khilāfiyīah (pertikaian) di tengah umat Islam. Ini terlihat dari fatwa Tarjih mengenai keharaman sistem bank dan api unggun dalam Kepanduan (Pramuka). Deliar Noer, *Gerakan modern Islam di Indonesia; 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), 47. Selain itu, Majlis Tarjih Muhammadiyah juga lebih banyak fokus terhadap khilāfiyīah (pertikaian) di tengah umat Islam. Ini terlihat dari fatwa Tarjih mengenai keharaman sistem bank dan api unggun dalam Kepanduan (Pramuka).

mereka. Sikap kelompok modernis tersebut bagi Hāshim Ash'arī sudah cukup untuk menyebut mereka sebagai Salafī.[23] Perseteruan di antara mereka mulai meredup di masa orde baru. Tetapi secara tidak disadari literatur Salafi telah diserap oleh beberapa pesantren besar di Indonesia. Perkembangan ini disadari oleh Martin Van Bruinessen. Ia melihat bahwa ada perkembangan yang kurang baik dari ma'had atau pesantren, terutama ketika ada di antaranya yang dicurigai ekstrem atau terlibat dalam kegiatan terorisme. Dalam hal ini, ia mengambil contoh pesantren Ngruki.[24] Berdasarkan ini, Martin Van Bruinessen membagi dua macam pesantren yang berkembang di Indonesia belakangan ini menjadi dua, yaitu *traditionalist* dan *islamisist*.[25]

Setelah itu, perbedaan kelompok puritan mulai muncul ke permukaan pasca reformasi tahun 1998. Tidak hanya kelompok atau partai politik yang berjamuran, tetapi berbagai aliran dan organisasi keagamaan keislaman yang selama ini "di bawah tanah" juga muncul ke permukaan. Doktrin Wahhābīyah yang belakangan diidentikkan dengan Salafīyah mempunyai pergerakan yang lebih bergairah. Selain disemarakkan oleh sebagian lulusan Timur Tengah, ajaran ini tambah mengakar kuat dengan keberadaan Universitas al-Imām Muḥammad Ibn Su'ūd atau LIPIA di Jakarta pada tahun 80-an. Lembaga ini mempunyai andil besar dalam perkembangan Salafīyah belakangan ini.[26] LIPIA sebelumnya hanyalah institusi yang menawarkan

---

[23] Nico D.J. Captein, "Southeast Asian debates and Middle Eastern Inspiration" dalam *Southeast Asia and Middle East,* 183; MB. Hooker, *Indonesian Islam Social Change through contemporary fatāwá* (Crows Nest: Allen adn Unwin; Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003), 53; Deliar Noer, *Gerakan modern Islam di Indonesia*, 111; Hasyim Asy'ari, *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* diedit oleh M Ishomuddin Hadziq (Tebuireng: Maktabah al-Turāts al-Islāmī, 1418), 9. Hasyim Asy'ari dan tokoh Nusantara lainnya—seperti Muhammad Jamil Jaho di Minangkabau—dipengaruhi oleh karya-karya Yūsuf al-Nabhānī yang selalu menyerang pemikiran Muḥammad 'Abduh.

[24] Martin Van Bruinessen, "Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia" dalam Farish A. Noor, Yoginder Sikand & Martin van Bruinessen (eds.), *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Linkages* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007), 217.

[25] Martin Van Bruinessen, "Traditionalist and Islamist Pesantrensin Contemporary Indonesia", 217.

[26] Norhaidi Hasan, "The Salafi Madrasa in Indonesia" dalam *Madrasa in Asia*, 251; Banyak lulusan LIPIA awal yang sekarang menjadi pembesar salafi, seperti Ja'far Umar Thalib. Saiful Umam, "Radical Muslims in Indonesia: The Case of Ja'far Umar Thalib and Laskar Jihad" dalam Jurnal *Exploration in Southeast Asian Studies*, v. 6, no. 1, spring 2006: 12. Selain itu, terdapat Abdul Hakim Abdat, Abdul Qadir Jawwaz, Umar

pengajaran bahasa Arab. Belakangan, lembaga tersebut memperluas dengan membuka perkuliahan setingkat perguruan tinggi. Pada saat yang sama, ajaran Ibn Taymīyah dan Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb diajarkan lebih mendalam daripada tahapan sebelumnya. Ini juga mendorong penyebaran ajaran Salafi secara lebih progresif.

Dalam hal ini, indikasi dari penyebaran yang progresif tersebut terlihat dari karya-karya yang memuat doktrin trilogi *tawḥīd*, yaitu *ulūhīyah, rubūbīyah,* dan *al-asmā' wa-al-ṣifāt* menjadi lebih populer.[27] Apabila dirunut kembali, maka kecenderungan kepada tiga pembagian itu terlihat dari *Ighāthat al-Lahfān* dan karya Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Sharḥ al-Ṭaḥāwīyah* karya Ibn Abū al-'Īzz (792 H), *Uṣūl al-Thalāthah* dan *Risālat al-Tawḥīd* karya Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb (1111-1202 H), *al-Qawl al-Mufīd* karya Ibn al-'Uthaymīn, *Aqīdah Ahl al-Sunnah* karya Ṣāliḥ al-Fawzān, *Fatḥ al-Majīd* karya 'Abd al-Raḥmad *Ālu Shaykh*. Sebagian dari karya-karya tersebut dibagikan secara gratis kepada mahasiswa, para haji dan lembaga-lembaga pendidikan keagamaan di Indonesia.[28] Salafi sangat diuntungkan dengan penguasaan wilayah strategis yang dianggap suci oleh umat Islam. Haramayn yang merupakan pusat pelaksanaan ritual haji, menjadi legitimasi bagi para penyebar ajaran Salafi.

Banyak hal yang dapat diidentifikasi dari gerakan puritan yang masuk ke Indonesia. Tetapi sejauh ini perspektif teologi kurang mendapat perhatian. Pada kenyataannya, aspek teologi merupakan sumber utama yang mendorong suatu kelompok menjadi puritan. Sikap yang cenderung mengafirkan—atau minimal membid'ahkan—kelompok yang tidak sepaham dengan mereka tidak hanya berkaitan dengan *fiqh* semata. Sikap tersebut berkaitan erat dengan persoalan teologis yang menjadi cara pandang seseorang terhadap status keimanan orang lain.

Farid, dan lainnya. Pada saat itu, LIPIA masih berkedok sebagai lembaga studi bahasa Arab.

[27] Ibn Taymīyah, *Istiqāmah* (Madinah: Jāmi'ah Ibn Su'ūd, 1403 H), ii/31; Ibn Taymīyah, *Istiqāmah*, ii/31;; Ibn Taymīyah, *Iqtiḍā' al-Shirāṭ al-Mustaqīm,* tahqīq: Muḥammad Ḥāmid al-Qafā (Kairo: al-Sunnah al-Muḥammadīyah, 1369 H), 461; Samir Aghar, *Le Salafisme Da'Aujourd'hui,* 80.

[28] Ini sebagaimana terdapat pada kitab-kitab peninggalan Tuanku Haji Limbukan Payakumbuh. Beberapa kitab-kitab teologi di antaranya berjudul, *al-'Aqīdah al-Waṣīṭīyah* karya Ibn Taymīyah dan *Risālah Tawḥīd* karya Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Di cover kitab terdapat tulisan *lā yubā'* (tidak dijual). Ini menunjukkan bahwa kitab –kitab ini dibagikan kepada para haji secara gratis.

Persoalan teologis menjadi lebih berwarna apabila dikaitkan dengan latarbelakang politik atau sosial dari seorang tokoh atau suatu pergerakan. Tetapi dorongan yang bersumber dari pandangan teologis—pada dasarnya—sudah cukup untuk menjelaskan kecenderungan puritanisme suatu kelompok. Ini semua dapat dilengkapi dengan penelusuran genealogi tokoh-tokoh yang terjaring dalam teologi tersebut.

Berdasarkan itu, buku ini akan menelusuri genealogi teologi puritan. Penelusuran ini akan mengekplorasi sisi historis perkembangan suatu doktrin teologi. Dengan itu akan disadari bahwa teologi puritan bukanlah fenomena baru dalam sejarah Islam. Selain itu, puritan dapat juga dilihat dari sisi lain yang membuat mereka eksis, yaitu politisasi isu-isu teologi untuk kepentingan kekuasaan dan popularitas.

Aspek lain yang akan terungkap dari kajian ini adalah jalur penyebaran teologi puritan melalui pendidikan. Pendidikan ternyata menjadi mediator utama dalam membumikan teologi-teologi impor, termasuk puritanisme Salafi.

Satu hal lagi yang akan terlihat dari buku ini adalah semangat romantisisme untuk mengembalikan kejayaan masa lampau. Inilah alasan mengapa sering terjadi arabisasi ajaran keagamaan dalam tradisi lokal yang sudah mengakar. Aspek ini tumbuh dari pendekatan terhadap literatur yang dilakukan dengan cara tekstual.

Buku ini akan memaparkan tentang geneaologi Salafi dan ajaran teologis mereka. Berdasarkan itu, kajian ini lebih dibatasi kepada dua hal, pertama penelusuran terhadap genealogi Salafi yang telah berakar jauh sebelum Ibn Taymīyah, dan kedua ajaran teologi yang menjadikan Salafi sangat berbeda dengan aliran kalam lainnya. Penelusuran terhadap genealogi pra Ibn Taymīyah sangat penting dalam memahami sikap puritan Salafī pada masa kontemporer. Penelusuran Geneologi Salafi akan terlihat dari Baghdad, dengan ketokohan Aḥmad Ibn Ḥanbal. Setelah itu, genealogi ini berlanjut ke Khurasan sampai akhirnya kembali menyatu di Damaskus. Jaringan ini berlanjut setelah meredup dengan kemunculan genealogi Saudi Arabia, lalu menyebar ke seluruh dunia, tanpa terkecuali Indonesia. Semua itu ditelusuri dari abad ketiga Hijriah sebagai awal kemunculan Salafi, sampai masa kontemporer.

Adapun kajian terhadap ajaran teologi, meskipun bersifat abstrak, pengaruhnya terlihat nyata dalam memahami sikap keagamaan Salafi. Tetapi sebelum memahami teologinya, pengertian terhadap manhaj Salafi juga penting diperhatikan. Setelah itu, sikap puritan Salafi akan terlihat dari perdebatan teologis yang menjadi dasar keyakinan mereka. Ini dimulai dari penyederhadaan kaidah-kaidah teologis, sampai kepada penerapan interpretasi terhadap teks-teks tentang sifat Tuhan. Semua itu nanti akan berkorelasi dengan konsep *takfīr* dan kritik terhadap sekte di luar Salafi.

Berdasarkan paparan tersebut, kajian dalam buku ini dibatasi dalam dua pertanyaan, "Bagaimanakah ekspansi ajaran Salafi berdasarkan genealogi mereka yang terhubung kepada generasi Salaf? Dan "Apakah ajaran teologi yang menjadi dasar dari puritanisme Salafi".

Rumusan tersebut dibatasi kepada hubungan genealogis pemikiran teologi Salafi yang saling berkesinambungan dari tokoh kontemporer, lalu Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dan Ibn Taymīyah, sampai ke masa Aḥmad Ibn Ḥanbal di abad ketiga Hijriah. Sikap-sikap teologis Salafi yang selalu disandarkan kepada generasi Salaf atau awal, akan diuji kebenarannya dengan ekspolarasi doktrin teologis yang dikemukakan oleh masing-masing tokoh sentral dalam sejarah pemikiran Salafi.

Pembahasan ini sangat diperlukan dalam membedah akar puritanisme dalam perkembangan aliran-aliran keislaman. Pemahaman teologi yang berdasarkan tekstualisme menjadi akar dari semua puritan. Hal ini ditelusuri dengan melacak genealogi teologi puritan yang tidak hanya berhenti pada abad kedelapan Hijriah, tetapi fenomena itu telah mengakar sejak abad ketiga Hijriah. Oleh karena itu, aspek sejarah pemikiran menjadi aspek penting dalam konteks ini.

Di samping itu, kajian ini akan dapat mengekplorasi tema-tema vital dalam tradisi puritan. Dengan mengetahui wacana pemikiran mereka dalam tema-tema tersebut, maka akan terlihat "pembeda abadi" yang melekat pada penganut teologi puritan.

Dengan kajian ini maka terungkap bagaimana terjadi perbedaan mencolok antara corak teologi yang berkembang di Nusantara pada abad-abad sebelumnya. Teologi puritan secara perlahan dan pasti bergerak menyelusup ke dunia pendidikan dan masyarakat secara

umum. Ini terlihat dari kitab-kitab teologi yang berkembang di ma'had atau madrasah. Kitab-kitab teologi Sunni 'Ash'arīyah yang biasanya digunakan secara berabad-abad mulai tergantikan. Dengan alasan pembaharuan dan pencerahan pemikiran, teologi Sunni yang berhaluan Ash'arīyah mulai memudar. Gejala ini terbukti dari penurunan kalangan akademisi di lembaga pendidikan tinggi Islam di Indonesia terhadap kajian teologi Sunni Ash'arīyah.

Dengan kajian ini, akan muncul pemahaman terhadap teks keagamaan dengan memahami perkembangan historis yang ada di baliknya; bahwa teks yang dianggap benar saat ini belum tentu dianggap benar pada masa sebelumnya. Namun bukan berarti kenyataan sekarang dapat diukur dengan masa lampau atau sebaliknya. Dengan demikian, kajian ini sangat bermanfaat dalam meningkatkan wawasan yang lebih bermutu dan toleransi terhadap dinamika teologis.

Secara umum buku ini bertujuan untuk memahami Salafi sebagai suatu aliran teologis yang mempunyai latar belakang seperti aliran lainnya. Biasanya, pembicaraan tentang Salafi sering terhenti sampai masa Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb atau sebelumnya Ibn Taymīyah. Dengan penelitian ini, latar belakang persebaran Salafi sebelum dua tokoh tersebut dapat ditemukan secara terperinci.

Secara khusus, penelitian bertujuan memahami silsilah keilmuan yang menjadi sumber ajaran teologi Salafi dari penduhulunya. Dari penelusuran tersebut akan ditemukan bahwa Salafi mempunyai latar belakang sejarah yang "tua" sebagaimana aliran teologis lainnya. Selain itu, penelitian ini juga bertujuan mengetahui manhaj dan ajaran teologi Salafi yang membedakannya dengan aliran lainnya.

Ada beberapa penelitian yang menjadikan teologi Puritan sebagai objek kajian utamanya. Tetapi masing-masing mempunyai kelebihan dan kekurangan, serta distingsi yang khas.

Di antaranya adalah Nurcholis Madjid yang menulis disertasi tentang problematika akal dan wahyu menurut Ibn Taymīyah. Ia menulisnya dengan judul *Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa; A Problem of Reason and Revelation In Islam*.[29] Meskipun terdapat keseriusan dalam menelusuri Ibn Taymīyah, Nurcholis Madjid disadari atau tidak sering menggiring pandangan teologis Ibn Taymīyah kepada tema-

[29] Nurcholis Madjid, "Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa; A Problem of Reason and Revelation In Islam" (Disertasi, Chicago University, 1984).

tema tertentu berdasarkan subjektivitas pribadinya. Ini membuat otoritas Nurcholis Madjid dalam memahami karya-karya Ibn Taymīyah sedikit "ternodai".

Karya Andi Aderus yang melihat produk-produk teologis dan fiqh yang muncul di kalangan Salafi sehingga membedakan mereka dibandingkan kelompok lain. Andi Aderus memberi judul tesisnya ini dengan *Karateristik Pemikiran Salafi di Tengah Aliran-aliran Pemikiran Keislaman*.[30] Akan tetapi Andi Aderus sangat minim dalam mengungkapkan latar belakang Salafi dan kurang tajam dalam mengeksplorasi teks-teks yang menjadi rujukan utama kelompok ini.

Karya Mohamed Ali Adraoui dalam *Du Golfe Aux Banlieues; Le Salafisme Mondialisé* mengindentikkan puritanisme Salafi dengan fundamentalisme. Ia juga mengidentikkan Salafi dengan pembaharuan di kalangan Kristian.[31] Mohamed Ali Adraoui sangat baik mendeskripsikan Salafi, tetapi ia kurang mendalam saat membicarakan genealogi, kecuali terbatas kepada sosok Aḥmad Ibn Ḥanbal, Ibn Taymīyah, Muḥammad Ibn Ḥanbal dengan tanpa menelusuri jaringan keilmuan yang menghubungkan mereka. Begitu juga dalam membicarakan doktrin-doktrin puritan Salafi, Mohamed Ali Adraoui menjelaskannya dengan sangat sederhana. Akan tetapi, ia sangat baik dalam menjelaskan transformasi teologi Salafi ke dalam gerakan-gerakan puritan kontemporer, terutama di Eropa, Timur Tengah, dan Afrika.

Samir Amghar dalam *Le Salafisme D'Aujourd'hui; Movements Sectaraires en Occident* yang membaca Salafi dalam tiga perwajah, *Salafisme quiétiste* yang berorientasi kepada *tarbīyah wa-ta'līm* (pendidikan dan pengajaran) saja, *Salafisme politique* yang berorientasi kepada ideologi dan pergerakan politik, dan *Salafisme révolutionnaire* yang berorientasi kepada jihad. Tetapi ia mengakui bahwa secara teologi mereka pada dasarnya sama.[32] Samir Amghar sangat baik dalam memetakan karakter puritan dari tiga perwajahan Salafi tersebut. Akan tetapi sebagaimana Muhamed Ali Adraoui, karya

---

[30] Andi Aderus, "Karateristik Pemikiran Salafi di Tengah Aliran-aliran Pemikiran Keislaman" (Tesis, SPs UIN Syarif Hidayatullah, 2014).

[31] Mohamed Ali Adraoui, *Du Golfe Aux Banlieues; Le Salafisme Mondialisé* (Paris: Presses Universataires de France, 2013), 10-12 dan 49.

[32] Samir Amghar dalam *Le Salafisme D'Aujourd'hui; Movements Sectaraires en Occident* (Paris: Michalon, 2011), 35-60.

Samir Amghar ini tidak mendalam saat menjelaskan genealogi puritan dari Aḥmad Ibn Ḥanbal sampai Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb.

Henri Lauzière dalam *The Making of Salafism; Islamic Reform in The Twentieth Century* sangat baik dalam pemetaan sejarah pembentukan Salafi pada abad keduapuluh. Akan tetapi penelitian Henri Lauzière lebih cenderung mengaitkan Salafi dengan ideologi politik seperti nasionalis keislaman dan problematikan Salafi dengan modernitas. Ia termasuk berani berimprovisasi dengan menyematkan label Modernis dan Puris untuk Salafi.[33] Kontekstualisasi tersebut sering membuat porsi teologis kurang mendalam.

Din Wahid dalam *Nurturing The Salafi Manhaj; A Study of Salafi Pesantren in Contemporary Indonesia* yang mencoba mengeksplorasi penetrasi manhaj Salafi ke dalam simbol-simbol keagamaan pengikut ajaran Salafi di 14 lembaga pendidikan pesantren. Meskipun terdapat ulasan mengenai ajaran teologi Salafi, penelitian Din Wahid lebih banyak menyinggung manhaj Salafi dalam pendekatan antropologis, bukan teologis.[34] Oleh karena itu, penelitian Din Wahid memang sangat terdepan dalam kajian antropologi mengenai Salafi Indonesia, tetapi sangat tidak mendalam dalam mengungkap genealogi Salafi, apalagi teologi mereka sampai ke akar-akarnya.

John Coffey dan Paul C. H Lim dalam *Cambridge Companion of Puritanism*. Tetapi penelitian ini lebih fokus terhadap teologi Puritan yang berkembang di dalam perkembangan Kristen di Inggris. Penelitian John Coffey dan Paul C. H Lim tersebut akhirnya berkesimpulan bahwa teologi Puritan yang berkembang di Kristen sebagai gerakan reformis.[35] Tetapi tulisan John Coffey dan Pul C. H Lim belum memparalelkan realita puritanisme di Kristen dengan Muslim, meskipun ada kesamaan di beberapa sisi.

Pandangan ini juga disempurnakan oleh Graham E. Fuller. Ia menilai semangat kembali kepada teks Kitab Suci sebagai sesuatu yang sama-sama ada dalam reformis dari Kristen dan Muslim. Graham

---

[33] Henri Lauzière dalam *The Making of Salafism; Islamic Reform in The Twentieth Century* (New York: Colombia University Press, 2016).

[34] Din Wahid, "Nurturing The Salafi Manhaj; A Study of Salafi Pesantren in Contemporary Indonesia" (Disertasi, Universiteit Utrecht, 2014).

[35] John Coffey dan Paul C.H. Lim, *Cambridge Companion of Puritanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 2; John Coffey, "Puritanism and Liberty Revisited: The Case for Torelation in The English Revolution", *The Historical Journal*, vol 41, no. 4 Dec. 1998: 961-985.

E. Fuller menyebutkan bahwa mereka sepakat untuk *to get back to the pure* (kembali kepada kemurnian), yang juga biasa disebut sebagai *original faith*. Tetapi Graham E. Fuller tidak melihat bahwa puritanisme di kalangan Kristen dan Muslim saling mempengaruhi satu sama lain. Reformis Kristen muncul sebagai protes terhadap Gereja Katolik, sedangkan reformis Muslim sangat sarat dengan intervensi politik dengan agenda penyatuan agama dan negara.[36]

Penelitian di atas tidak jauh berbeda dengan Randall C. Gleason dan Kelly M Kapic. Penelitian dua tokoh ini menegaskan bahwa gerakan teologi Puritan menunjukkan karakter yang khas dalam berbagai berbagai aspek, baik itu politik maupun keagamaan. Randall C. Gleason dan Kelly M Kapic menekankan bahwa salah satu yang khas dari gerakan teologi Puritan adalah semangat kembali kepada Kitab Suci secara total.[37] Semangat tersebut dikemukakan juga oleh Atanas Panovski ketika meneliti gerakan Muslim Puritan yang ia sebut sebagai *Islamic Extrimism*. Karakter utama mereka adalah dengan kembali secara total kepada Kitab Suci.[38]

Di samping itu, terdapat perbedaan hasil penelitian dari Joel R. Breeke dan Mark Jones yang berasumsi bahwa kata reformasi atau pembaharuan tidak perlu dipaksakan agar identik dengan teologi Puritan. Penelitian ini lebih cenderung kepada sebaliknya, bahwa teologi Puritan identik dengan kekakuan dan kurang toleran.[39]

Kecenderungan tersebut juga ditemukan dalam penelitian Christopher M Blanchard secara eksplisit menyebut Wahhābī dan Salafi sebagai gerakan puritan.[40] Tetapi pembuktian yang dilakukan Christopher M Blanchard terlihat terlalu sederhana dan kurang meyakinkan.

---

[36] Graham E. Fuller, *A World Without Islam* (New York, Boston, London: Back Bay Book, 2010), 137-145.

[37] Randall C. Gleason dan Kelly M Kapic (ed.), "Introduction" dari *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2004), 17.

[38] Atanas Panovski, "The Spread of Islamic Extremism in the Republic of Macedonia" (Monterey, California: Naval Postgraduate School, 2011), 16 dan 24.

[39] Joel R. Breeke dan Mark Jones, *Puritan Theology; Doctrine for Life* (Michigan: Reformation Heritage Books, 2012), 6.

[40] Christopher M Blanchard, "The Islamic Traditions of Wahhabism and Salafiyya" dalam *CRS Reports for Congres*, 24 January 2008.

Dari sudut pandang lain, Khaled Abou el-Fadl juga berhasil mengungkap produk hukum yang berkembang di kalangan Muslim Puritan terkesan sangat kaku dan tidak toleran. Khaled Abou el-Fadl pada dasarnya berhasil membuktikan puritanisme mereka dalam ranah hukum. Tetapi penelitian ini tidak banyak menampilkan aspek teologis sebagai dasar pemikiran yang menyebabkan gerakan ini layak disebut puritan.[41]

Dalam konteks Nusantara, penelitian Abd A'la mengungkapkan bahwa terdapat beberapa kesamaan lahiriah antara gerakan puritan lokal yaitu Padri, dengan Wahhābī dalam menyikapi tradisi yang dianggap menyimpang. Akan tetapi, Abd A'la tetap melihat perbedaan pemikiran teologis dari dua gerakan ini.[42]

Selain Abd A'la, terdapat Endang Madali yang menulis *Sikap Pengikut Salafi Wahabi di Indonesia dalam Masalah Khilāfiyah*. Ia memasukkan pandangan teologis Salafi sebagai bagian dari perseteruan yang terjadi antara Salafi dan Muslim mayoritas Indonesia. Namun, penelitan Endang Madali ini terlihat kurang serius dalam memunculkan persoalan teologis sebagai penyebab perseteruan. Ini tampak dari porsi kajian teologis yang hanya menjadi sub bab kecil.[43]

Adapun penelitian ini memberikan perhatian lebih besar terhadap sudut pandang teologis yang menjadi ciri khas Salafi. Tidak semua Salafi dapat dikategorikan sebagai kelompok radikal dan teroris, sehingga ungkapan puritan mengindikasikan perbedaan dalam beberapa hal dengan radikalisme dan terorisme.

Penelitian ini termasuk kepada jenis kualitatif dengan pengumpulan data berdasarkan bahan-bahan kepustakaan atau *library research*.[44] Penelitian ini menggunakan pendekatan teologis yang diperkuat dengan tinjauan historis dalam menganalisa teks-teks keagamaan. Teks-teks tersebut tidak terbatas kepada permasalahan

---

[41] Khaled Abouel-Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from Extremists* (San Francisco: Harper Collins, 2005).

[42] Abd A'la, "The Genealogy of Muslim Radicalism in Indonesia: Study of The Root and Characteristic of the Padri Movement" *Journal of Indonesia Islam*, v. 2, no. 2, 2008: 267-299.

[43] Endang Madali, *Sikap Pengikut Salafi Wahabi di Indonesia dalam Masalah Khilāfiyah* (Bogor: BIG Publishing, 2015), 118-138.

[44] Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdispliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 134; Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2013), 4.

teologis semata, tetapi juga fiqh yang dikaitkan dengan persoalan keyakinan.

Adapun pendekatan yang digunakan dalam menganalisa bahan-bahan penelitian ini adalah teologis historis. Ini disebabkan sebuah teks dalam konteks ini menjadi tidak "hidup" jika hanya dibaca dalam kerangka teologis, dan pada saat yang sama mengabaikan aspek historis. Dalam penganalisaan data, maka dilakukan interpretasi terhadap suatu teks atau biasa disebut dengan *interpretative approach*,[45] terutama jika berkaitan dengan aspek teologi. Oleh karena itu, teori *Geisteswissenschaften Wilhem Dilthey* dipinjam untuk memahami dinamika persoalan yang tersirat dalam teks sebagai bagian dari sejarah manusia. *Geisteswissenschaften* atau ilmu tentang kemanusian *(human sciences)* yang dikemukakan Wilhem Dilthey lebih tepat digunakan dalam pembacaan teks-teks yang memuat teologi puritan, sehingga mampu terungkap sisi lain dari tampilan teks yang terbatas. Metodologi ini sangat baik dalam mengemukakan ekspresi terdalam manusia dengan kevalidan yang objektif *(objectively valid).* Ini dilakukan dengan prosedur verstehen atau penyelaman makna dari dalam teks dengan. Oleh karena itu, pendekatan Wilhem Dilthey terlihat lebih unggul dalam memperlakukan suatu teks untuk menjadi lebih hidup.[46]

Sumber primer dari penelitian ini dibagi kepada dua kategori, pertama referensi primer yang berkaitan dengan genealogi Salafi sejak masa Aḥmad Ibn Ḥanbal sampai Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb dan pengikut-pengikutnya. Sejarah dan biografi tokoh-tokoh Salafi yang hidup di abad ketiga sampai kesepuluh Hijriah akan merujuk kepada *Tārīkh al-Ṭabarī* karya al-Ṭabarī, *Tārīkh Baghdād* karya al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Wāfī al-Wafayāt* Ibn Khallikān, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah* karya Ibn Abū Yaʻlá, *al-Muntaẓam* dan *Ṣafwat al-Ṣafwah* karya Ibn al-Jawzī, *Tārīkh Dimashq* karya Ibn ʻAsākir, *Tārīkh al-Islām, Sayr Aʻlām al-Nubalā',* dan *al-Muʻjam* karya al-Dhahabī, *al-Durar al-Kāminah* karya Ibn Ḥajar, *al-Badr al-Ṭāliʻ* karya al-Shawkānī, *al-Aʻlām* karya al-Ziriklī. Adapun setelah itu, maka kajian biografi mereka merujuk kepada *ʻUnwān al-Majd fī Tārīkh Najd* karya Ibn Bishr, *Mashāhir ʻUlamā' Najd wa-Ghayrihim* karya ʻAbd al-Raḥman Ibn ʻAbd al-Laṭīf *Ālu Shaykh*. Selain

---

[45] Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdispliner,* 169-173.

[46] Richard E. Palmer, *Hermeneutics; Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 98.

itu, dalam memperkuat data jaringan antara ulama Salafi dari suatu generasi ke generasi setalahnya, maka karya-karya Muḥammad Yāsīn al-Fādānī yang berkaitan dengan sanad dijadikan sebagai rujukan utama, seperti *al-'Aqd al-Farīd, al-Fayḍ al-Raḥmānī, al-Maslak al-Jalī, al-Wāfī bi-Dhayl Tidhkār al-Maṣāfī*, dan lainnya.

Kategori kedua, sumber primer yang berkaitan dengan kajian terhadap ajaran teologi Salafi. Dalam hal ini, kajian tersebut merujuk pada kepada karya-karya Aḥmad Ibn Ḥanbal, baik yang valid maupun yang masih diperdebatkan bersumber darinya. Ini seperti *al-Risālah al-Iṣṭikharīyah, al-Radd 'alá al-Jahmīyah, al-Īmān*, dan lainnya. Setelah itu dilanjutkan dengan merujuk karya-karya tokoh setelahnya yang menginisiasi dirinya kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal, seperti *al-Radd 'alá al-Jahmīyah* karya 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah* karya Ibn Abū Ya'lá, *Dhamm al-Kalām* karya Abū Ismā'īl al-Harawī, *Daf' Shubah* karya Ibn al-Jawzī, *Lum'at al-I'tiqād* karya Ibn Qudāmah, *'Aqīdah al-Wāsiṭīyah, Dar' Ta'āruḍ, Bayān Talbīs al-Jahmīyah,* serta semua karya teologi Ibn Taymīyah, *Sharḥ 'Aqīdah al-Ṭaḥāwīyah* karya Ibn Abū al-'Izz, *Kitāb Tawḥīd, Risālah Faḍl al-Islām,* serta risalah-risalah karya Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, dan karya-karya Salafi kontemporer yang kebanyakan didedikasikan untuk memberikan *sharḥ* terhadap kitab-kitab tersebut.

Adapun dalam mengonversikan tahun Hijriah ke Gregorian atau Masehi, terutama yang berkaitan dengan tahun kelahiran dan kewafatan, maka lebih banyak merujuk kepada *al-A'lām* karya al-Ziriklī. Apabila tidak ditemukan, maka konversi tahun tersebut dibantu dengan aplikasi *Islamic Calendar Converter* yang terdapat di Playstore Android.

Untuk memudahkan pemahaman, penulis memetakan pembahasan dalam buku ini ke dalam beberapa bab sebagai berikut:

Pada bab pertama, dikemukakan latarbelakang penelitian ini ditulis. Bagian ini menjelaskan tentang akar puritanisme tidak hanya terjadi di kalangan Muslim. Adapun di kalangan Muslim, puritanisme tumbuh dan berkembang pesat sejak abad ketiga Hijriah, lalu mengalami pasang-surut yang luarbiasa. Selain itu, juga dijelaskan metolodologi yang digunakan dalam penelitian ini.

Pada bab kedua, akan dikemukakan dinamika yang terjadi dalam pendefinisian dan penyebutan kelompok puritan. Setelah itu,

akan dikemukakan mengapa term puritan dipilih, bukan istilah yang lainnya. Pada bagian ini juga akan diperjelas siapakah yang sebenarnya disebut sebagai puritan.

Pada bab ketiga akan ditelusuri embrio dari teologi puritan Salafi yang telah bermula pada masa Aḥmad Ibn Ḥanbal. Posisi Aḥmad Ibn Ḥanbal yang awalnya menjadi korban teologis, pada akhirnya menjadi simbol kembangkitan teologi puritan untuk pertama kali di kalangan ahli Hadis. Selain itu, juga akan dikemukakan perdebatan antara sesama murid-murid dan pengikut-pengikut Aḥmad Ibn Ḥanbal.

Pada bab keempat akan dikemukakan hasil dari pengamatan terhadap genealogi Salafi pasca Aḥmad Ibn Ḥanbal. Pada pembahasan ini, genealogi Salafi dipetakan kepada tiga masa, pertama genealogi Baghdad dan Khurasan, kedua genealogi Damaskus, ketiga Genealogi Saudi. Di bagian akhir, sedikit disinggung tentang Salafi non genealogis, seperti al-Albānī dan pengikutnya.

Pada bab kelima akan dikemukakan pembahasan terhadap doktrin-doktrin utama yang menjadi ciri khas Salafi. Ini mencakup kepada ijtihad Salafi dalam merumuskan trilogi tauhid dan sikap mereka terhadap aliran teologi lain. Pembahasan ini akan mampu menangkap "pembeda abadi" yang melekat pada Salafi sebagai representasi Muslim puritan.

Pada bab keenam terdapat penutup yang berisi kesimpulan dari buku ini, serta harapan ke depan dari hasil analisa yang diperoleh.

Bab II
Redefinisi Puritanisme

Sejauh ini, penyebutan kelompok puritan sering menggunakan term yang berbeda-beda. Di antaranya ada yang menyebut mereka sebagai kelompok fundamentalis, ekstremis, jihadis, ortodok, dan lainnya. Istilah-istilah tersebut mempunyai kelebihan dan kekurangan. Tetapi sangat disayangkan penamaan tersebut lebih sering berkonotasi negatif, kecuali beberapa *term* lain seperti modernis atau reformis.

Pemilihan suatu *term* tentu bukanlah hal yang mudah. Seringkali ketika suatu penamaan disematkan kepada suatu golongan, ternyata tidak relevan atau hanya sesuai dalam satu sisi saja. Puritan, misalnya, terkadang disebut sebagai fundamentalis yang jika dialihkan ke bahasa arab menjadi *uṣūlī*. Kata ini tentu terasa janggal bagi sarjanawan yang berlatar belakang keislaman, karena *uṣūlī* lebih sering digunakan untuk menyebut ahli metodologi hukum Islam. Oleh karena itu, pada bagian ini akan dikemukakan beberapa istilah yang selama ini identik dengan puritan, tetapi dalam beberapa hal tidak tepat. Ini seperti terlihat dari penggunaan istilah radikal dan fundamentalis. Begitu juga modernis atau reformis terlihat tidak sesuai dengan realita golongan tersebut yang kaku dan tidak menerima perubahan kekinian.

Pada bagian ini, ungkapan radikal dan fundamentalis dipilih sebagai pembanding term "puritan". Ini disebabkan ungkapan tersebut lebih sering dialamatkan kepada Salafi.

A. Puritan

Pemaknaan terhadap term "puritan" diungkapkan dengan baik oleh Joel R. Breeke dan Randall J. Pederson. Dua tokoh ini mengembalikan makna akar kata puritan *(pure)* dari bahasa Yunani, yaitu *katharos*. Dalam bahasa Latin "orang yang puritan" disebut dengan *catharus* atau *cathari*. Dalam hal ini, istilah puritan diidentikkan oleh dua tokoh ini kepada sesuatu yang berkonotasi negatif. Ini adalah sebutan yang biasa dialamatkan kepada pelaku penyimpangan agama pada abad pertengahan Masehi di Eropa.[1]

Pandangan tersebut berbeda dengan John Coffey dan Paul C. H. Lim yang lebih cenderung melihat sisi positif fenomena puritan. Dua tokoh ini menjelaskan bahwa puritanisme merupakan salah satu aliran Protestan reformis yang lebih tepat disejajarkan dengan gereja Calvinic dibandingkan Lutherian. Mereka juga mengatakan bahwa puritanisme di Gereja Inggris mempunyai ciri khas dan keunikan tersendiri. Gerakan ini memperoleh posisi yang dihormati sebagai Gereja Reformis pada periode kepemimpinan Ratu Elizabeth I (1558-1603 M) yang memberikan ruang bagi perkembangan mereka.[2] Semenjak masa itu, gerakan pembaharuan sering diidentikkan dengan puritan.

Ini diperkuat oleh Randall C. Gleason dan Kelly M. Kapic yang juga menolak pengindentikan puritan kepada hal-hal negatif, yaitu sebagai sekte Protestan yang tidak toleran. Mereka berpendapat bahwa puritan lebih tepat diartikan sebagai gerakan sekelompok orang yang memiliki karakter tersendiri yang khas. Karakter tersebut menunjukkan kecenderungan politik, kegerejaan, dan pengamalan keagamaan. Randall C. Gleason dan Kelly Kapic menyebutkan bahwa mereka mempunyai tujuh karakter utama.[3] Dua di antaranya sangat

---

[1] Joel R. Breeke dan Randall J. Pederson, "Preface" dari *Meet the Puritans*, 14.

[2] John Coffey dan Paul C.H. Lim, *Cambridge Companion of Puritanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 2;Joel R. Breeke dan Randall J. Pederson, "Preface" dari *Meet The Puritans* (Michigan: Reformation Heritage Books, 2007), 14; Randall C. Gleason dan Kelly M. Kapic (ed.), "Introduction" dari *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2004), 17; John Coffey, "Puritanism and Liberty Revisited: The Case for Torelation in The English Revolution", *The Historical Journal*, vol 41, no. 4 Dec. 1998: 961-985; Errol Hulse, "Story of the Puritans", *Reformation and Revival*, A Quarterly Journal for Church Leadership, V. 5, No. 2, Spring 1996: 16.

[3] Randall C. Gleason dan Kelly M. Kapic (ed.), "Introduction" dari *The Devoted Life*, 17.

mirip dengan karakter utama gerakan puritan di dunia Islam, yaitu kembali secara total kepada Kitab Suci dan muncul sebagai gerakan kebangkitan *(revival movement)*.[4]

Secara filosofis, James L. Peacock meminjam teori Weber bahwa suatu pergerakan atau pembaharuan tidak akan mampu dijalankan tanpa perubahan spiritual yang sanggup mengaplikasikan suatu pemahaman keagamaan kepada tindakan pelaku. Dalam hal ini, dapat dilihat dari gerakan reformasi keagamaan yang dilakukan oleh Protestan pada abad ke-16 dan ke-17 sebagaimana disinggung sebelumnya. Puritan dalam pandangan Weber, digerakkan oleh doktrin dalam diri seseorang yang mendorong untuk memberikan teror siksaan agar aksinya dapat dirasionalisasikan dalam metode lanjutan dan gerakan berdasarkan pemikirannya sendiri, sehingga berujung kepada kemenangan Tuhan. Semua itu merupakan usaha mendemonstrasikan bahwa dirinya adalah hamba 'pilihan'.[5]

James L. Peacock menambahkan bahwa Weber berpandangan tentang seorang Puritan sebagai sosok yang akan 'mengamputasi' kebiasaannya. Bahkan ia akan mempurifikasi ritual yang tidak rasional, *aesthetic,* kosmologis, dan struktur sosial.[6] James L. Peacock menilai bahwa reformis yang ia identikkan dengan Puritan di Asia Tenggara mengekspresikan prinsip-prinsip *tawḥīd*. Tetapi mereka tidak langsung menunjukkan korelasi antara keimanan dengan pola tradisi pada awal tindakan dan tekanan psikologis. James L. Peacock berkesimpulan bahwa reformasi keagamaan lebih sering terjadi karena diasiosasikan dengan rasionalitas psikologis. Ini kemukakan berdasarkan hasil pengamatannya terhadap beberapa organisasi keislaman yang terdapat di tiga wilayah yaitu Yogyakarta, Singapura, dan Kedah. Secara teologis, seorang reformis lebih cenderung memahami teks-teks suci secara langsung dengan analisa pribadi. James L. Peacock menyebutnya sebagai penekanan tekstualitas (*scripturalist*) dari seorang pembaharu.[7]

---

[4] Atanas Panovski, "The Spread of Islamic Extremism in the Republic of Macedonia" (Monterey, California: Naval Postgraduate School, 2011), 16 dan 24.

[5] James L. Peacock, "Muslim Puritan", dalam *Reformist Psychology in Southeast Asian Islam* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978), 2-3.

[6] James L. Peacock, *Muslim Puritans,* 3.

[7] James L. Peacock, *Muslim Puritans*, 188.

Di sisi lain, kebenaran pandangan ini diragukan oleh Joel R. Breeke dan Mark Jones. Mereka mengatakan bahwa seharusnya tidak ada pemaksaan kata "pembaharuan" terhadap puritanisme. Dalam hal ini, mereka memberikan beberapa sampel, seperti Richard Baxter (1691 M.) adalah tokoh puritan. Namun Richard Baxter tidak melakukan pembaharuan terhadap ajaran William Perkins (1602 M.), Thomas Goodwin (1967 M.), dan John Owen (1683 M.).[8]

Berbeda dengan mereka, John Brown (1922 M.) seorang tokoh di awal abad keduapuluh mempunyai pandangan yang berbeda dalam memahami puritan. Ia juga sepakat dengan mengatakan bahwa pada abad keenambelas, puritan dipahami sebagai gerakan pembaharuan dalam Protestan. Adapun pada abad ketujuhbelas menjadi sebuah partai yang memperjuangkan hak dan kebebasan dalam menghadapi tirani kerajaan.[9] Ini mengindikasikan bahwa gerakan puritan tidak hanya melakukan pemurnian dalam ranah keagamaan, tapi juga merambah ke ranah politik. Kenyataan serupa terjadi pada gerakan puritan di dalam Islam.

Berdasarkan perbedaan ini, Brian H. Cosby lebih cenderung memahami bahwa pendefinisian dan pengidentikkan puritan terhadap sesuatu hal, lebih relevan disebut sebagai problem sejarah daripada problem teologi dan ritual. Ini disebabkan sejarawan lebih cenderung berbeda memberikan deskripsi terhadap mereka tergantung perkembangan zaman.[10] Terlepas dari perdebatan tersebut, semua sejarawan sepakat bahwa puritanisme di dunia Kristen terjadi pada abad keenambelas sampai ketujuhbelas Masehi.[11]

---

[8] Joel R. Breeke dan Mark Jones, *Puritan Theology; Doctrine for Life* (Michigan: Reformation Heritage Books, 2012), 6.

[9] John Brown, *The English Puritans* (Ross-shire, GB: Christian Focus Publications. 1998), 15. Dalam cetakan pertama diterbitkan oleh Cambridge University Press. John Brown, *The English Puritans* (Cambridge: Cambridge University Press, 1910), 2.

[10] Brain H. Cosby, "Toward a Definition of 'Puritan' and 'Puritanism': A Study in Puritan Historiography", *Churchman*, 297-298. http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/churchman/122-04_297.pdf diakses 18 Februari 2013.

[11] John Coffey dan Paul C.H. Lim, *Cambridge Companion of Puritanism*, 2; Joel R. Breeke dan Randall J. Pederson, "Preface" *Meet the Puritans*, 1; Randall C. Gleason and Kelly M. Kapic, "Who Were the Puritans?" *The Devoted Life*, 17; Peter Lake, "Defining Puritanism: Again?" *Puritanism: Trans-Atlantic Perspectives on a Seventeenth-Century Anglo-American Faith* (Boston: Massachusetts Historical Society, 1993), 3-29; and John Spurr, *English Puritanism 1603-1689* (London: Macmillan, 1998), 1-27.

Kurzman dan Browers menilai bahwa gerakan purifikasi yang dilakukan di Protestan memang sangat identik dengan gerakan Wahhābī. Dalam menolak sesuatu yang dianggap menyimpang, seperti anti menghias masjid dan bangunan di atas kubur, baik Protestan maupun Wahhābī pada dasarnya mempunyai kecenderungan yang sama. Oleh karena itu, Kurzman dan Browers tidak keberatan jika persamaan antara dua gerakan tersebut disebut sebagai puritan. Tetapi, perbedaan keduanya adalah dalam merealisasikan pembaharuan tersebut. Wilfred Scawn Blunt (1922 M.) sebagaimana dikutip Kurzman dan Browers, pernah mengatakan bahwa pergerakan Lutherian atau Protestan gagal dalam mereformasi gereja, sedangkan pergerakan unitarian yang dilakukan Muhamad Ibn Abd al-Wahhab berhasil merealisasikannya di kalangan Muslim.[12] Atas dasar inilah, Wahhābī atau belakangan lebih dikenal dengan Salafi karena lebih identik dengan puritanisme.

Di samping itu, pandangan yang sangat kontra juga ditemukan pada salah seorang penulis Turki yaitu, Ziya' Gokalp. Ia mengatakan bahwa gerakan purifikasi atau dalam sebutan lain disebut sebagai Lutherian yang ada di kalangan Kristian justru dipengaruhi oleh peradaban dan agama Islam. Ziya' Gokalp beralasan bahwa ini dapat dibuktikan dari penetrasi Islam ke wilayah Eropa pada masa-masa itu.[13]

Pandangan ini dinilai tidak benar oleh Kurzman dan Browers dengan mempertimbangkan pemikiran Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1897 M.). Tokoh pan-Islamisme ini dianggap terinspirasi dengan Lutherian di kalangan Kristen. Indikasi tersebut terlihat dari ungkapannya yang mengatakan bahwa masyarakat Muslim membutuhkan sosok Luther, sehingga dapat melakukan pembaharuan. Dalam ungkapan lain al-Afghānī berharap dirinya menjadi sosok yang disamakan dengan Luther. Hal yang sama juga dikemukakan oleh Ḥabīb Allāh Pur-Rizá (1925 M.) dari kalangan Shīʻah Iran. Ḥabīb Allāh Pur-Rizá menilai bahwa Shīʻah membutuhkan sosok Luther dan Calvin yang dapat melakukan pembaharuan di kalangan Muslim Shīʻah.[14]

---

[12] C. Kurzman dan M. Browers, *An Islamic Reformation* (Lexington Books: Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford), t.t., 2.

[13] Ziya' Gokalp, "Islam and Modern Civilization" in *Turkish Civilization and Western Civilization; Selected Essay of Ziya' Gokalp*, trans. Nezzay Berkes (London: Goerge Allen and Unwin, 1952), 222.

[14] Ziya' Gokalp, "Islam and Modern Civilization", 222.

Berdasarkan dinamika pendapat di atas, puritan memang lebih tepat digunakan karena sering diidentikkan dengan semangat purifikasi, tektualitas, dan romantisisme ke masa awal dari kemunculan suatu ajaran. Ungkapan ini juga tidak selalu berkonotasi negatif, karena Salafi—sebagai kelompok puritan—di beberapa sisi mempunyai hal-hal yang bersifat positif. Dalam kajian ini, indikator-indikator tersebut sangat sesuai dengan realita Salafi, baik di ranah teologis maupun hukum.

Salafi Sebagai Puritan

Salafi muncul disebabkan semangat kembali kepada kejayaan masa lalu, terutama tiga abad di permulaan Islam. Tiga abad ini biasa disebut dengan *thalāthah al-qurūn al-awā'il*. Orang-orang yang hidup di zaman tersebut biasa disebut dengan *al-salaf al-ṣāliḥ,* terutama jika mereka dianggap sebagai imam panutan. Lebih dari itu, 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Ḥamīd al-Atharī, tokoh Salafi Saudi Arabia, menambahkan bahwa penyebutan salaf mengindikasikan kepada zaman sahabat, tābi'īn, dan tābi' al-tābi'īn. Mereka diyakini sebagai imam, pengikut sunnah, serta menjauhi bid'ah. Oleh karena itu, 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Ḥamīd al-Atharī menyebut mereka dengan *al-salaf al-ṣāliḥ*.[15]

Penyebutan ini diinspirasi oleh sebuah teks Hadis yang menyebutkan, "Sebaik-baik umatku adalah yang hidup semasa dengan abadku, lalu abad setelahku, dan abad setelahnya".[16] Legitimasi dalam teks ini membuat semua kelompok dalam Islam mengklaim mengikuti *al-salaf al-ṣāliḥ*, terutama kelompok Salafi. Semangat untuk mengikuti "generasi emas" itulah yang secara otomatis melahirkan sikap-sikap religius yang khas. Semua aspek keagamaan yang dimulai dari teologi, fiqh, kaidah berpikir, berpakaian, dan atribut-atribut keseharian pun diharuskan mengikuti apa yang disebut dengan *manhaj al-salaf*. Tidak jarang pembacaan teks yang dilakukan akhirnya mengabaikan konteks yang melatarbelakangi kemunculan teks tersebut.

---

[15] 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Ḥamīd al-Atharī, *al-Wajīz fī 'Aqīdat al-Salaf al-Ṣaliḥ* (Riyad: Wizārat al-Shu'ūn al-Islāmīyah wa-al-Awqāf wa-al-Da'wah wa-al-Irshād Saudi Arabia, 1422), 15.

[16] Al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* tahqiq: Muṣṭafá Dīb al-Bughā (Beirut, Yamamah: Dār Ibn Kathīr, 1987), v. 3/1335, no. 3450. Teks hadisnya adalah:

خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم

Adapun hubungan Salafi dengan Wahhābī—sebagaimana akan dikemukakan setelah ini—adalah pada semangat purifikasi yang sama. Kesamaan ini bukanlah sesuatu yang kebetulan, karena Salafi memang mempunyai kronologis sejarah yang berkaitan erat dengan Wahhābī. Namun, tidak semua Salafi senang disebut sebagai Wahhābī.

Dalam konteks ini, terdapat perdebatan hebat antara dua tokoh intelektual Muslim di penghujung abad ke-19 dan awal abad ke-20 M. Perdebatan ini 'berhasil' mempopulerkan penamaan terhadap pergerakan dakwah yang dipimpin oleh Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb (1206 H./1791 M.) dengan sebutan Wahhābī atau *Wahhābīyūn* dalam bentuk plural. Mereka adalah Aḥmad Zaynī Daḥlān (1304 H./1886 M) dari Makkah dan Rāshid Riḍā (1354 H./1935 M.) dari Mesir. Aḥmad Zaynī Daḥlān menulis dua kitab yang sangat berpengaruh kepada para haji yang ada di Makkah. Pertama kitab *al-Durar al-Sanīyah fī al-Radd 'alá al-Wahhābīyah* yang berisi kritikan teologis dan fiqih terhadap ajaran yang dikembangkan oleh Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Kedua, kitab *Fitnat al-Wahhābīyah* yang berisi tentang fakta pembunuhan yang dilakukan oleh laskar Wahhābī.

Dalam mengritisi pendapat Aḥmad Zaynī Daḥlān, maka Rashīd Riḍā menulis artikel dengan judul *al-Wahhābīyūn wa-al-Ḥijāz.* Di dalamnya ia menjelaskan semua wacana negatif tentang kelompok yang disebut dengan *Wahhābīyūn* adalah bagian dari pikiran negatif (*min sū' al-ẓan)* terhadap mereka. Wacana yang ia tanggapi dalam artikel tersebut adalah permasalahan sikap *takfīr* (tuduhan kafir) dan *taḍlīl* (tuduhan sesat). Dalam hal ini, ia mengemukakan sejarah ketika 'Abd Allāh anak dari Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb berhasil memasuki kota Makkah. 'Abd Allāh menjelaskan kepada ulama Makkah mengenai prinsip ajaran Wahhābī sesuai dengan ajaran Ahl al-Sunnah wa-al-Jamā'ah dan berpegang teguh dengan *manhaj* salaf.[17] Terlepas dari kebenaran subjektif atau pun objektif dari perdebatan tersebut, baik Aḥmad Zaynī Daḥlān maupun Rāshid Riḍā sangat berjasa dalam mempopulerkan gerakan keagamaan Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dengan sebutan Wahhābī.

Belakangan, sebutan Wahhābī lebih indentik bahkan melebur dalam term Salafi. Meskipun ungkapan "salafi" sebelumnya telah dipopulerkan oleh Rashīd Riḍā tetapi penggunaan kata tersebut telah

[17] Rāshid Riḍā, "al-Wahhābīyūn wa-al-Ḥijāz", *Majallat al-Manār*, vol. 25, 539.

dilakukan dengan masif oleh Ibn Taymīyah (728 H./1328 M.). Ibn Taymīyah sangat sering mengaitkan pendapatnya dengan ulama pada masa awal Islam atau masa *salaf*. Bahkan, tidak jarang ia meyakini pendapatnya adalah yang paling sesuai dengan pandangan ulama salaf. Ini terlihat dari frekuensi kata salaf ditemukan berulang kali di dalam satu karya saja. Sebagai contoh, Ibn Taymīyah menyebutkan kata "salaf" lebih dari empat puluh kali dalam kitab *Iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm.*[18] Pengulangan ini untuk sebuah kitab kecil karena hanya terdiri dari satu volume, termasuk sangat banyak. Di dalam kitab yang lebih kecil *al-'Aqīdah al-Iṣbahānīyah*, Ibn Taymīyah menyebutkan kata tersebut lebih dari tiga puluh kali.[19] Ini merupakan sekilas dari kitab-kitab kecil yang ditulis oleh Ibn Taymīyah, penyebutan term salaf tentu akan lebih banyak dalam karya-karyanya yang lebih besar. Term ini disebutkan secara berulang kali dengan beberapa konteks. Tujuan utamanya adalah untuk menunjukkan pendapatnya lebih dekat dengan mereka.

Hal yang sama juga dilakukan oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah (751 H./1349 M.), murid setia Ibn Taymīyah. Fenomena ini disadari oleh Ibn Hajar al-'Asqalānī mengungkapkan bahwa Ibn Qayyim al-Jawzīyah tidak lebih dari bayang-bayang Ibn Taimīyah, sehingga ia sangat gigih membela semua pandangan gurunya. Ini disebabkan kecintaan kepada sang guru telah memenuhi hatinya.[20] Ibn Qayyim al-Jawzīyah menyebutkan term "salaf" lebih dari tujuh puluh kali dalam kitab *I'lām al-Muwaqqi'īn*. Begitu juga dalam kitab *Ighāthat al-Lahfān* dan *al-Ṣawā'iq al-Mursalah*, ia menggunakan kata tersebut sekitar lima puluh kali.[21]

Adapun korelasinya dengan Wahhābī adalah kesamaan *style* dari pendiri gerakan ini dalam melegitimasi pendapatnya. Bahkan selain Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, tokoh lain seperti al-Shawkānī

---

[18] Ibn Taymīyah, *Iqtiḍā' al-Ṣirāṭ* tahqiq: M. Ḥāmid al-Qāfī (Kairo: Maṭba'ah al-Sunnah al-Muḥammadīyah, 1369 H.).

[19] Ibn Taymīyah, *al-'Aqīdah al-Iṣbahānīyah* tahqiq: Ibrāhīm Sa'īdī (Riyad: Maktabah al-Rushd, 1415 H.).

[20] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *al-Durar al-Kāminah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, t.t.), 480.

[21] Ibn Qayyim, *A'lām al-Muwaqqi'īn* tahqiq: Ḥāmid al-Qafī (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1973); Ibn Qayyim, *Ighāthat al-Lahfān* tahqiq: Ṭaha 'Abd al-Ra'ūf Sa'd (Beirut: Dār al-Jīl, 1973); Ibn Qayyim, *al-Ṣawā'iq al-Mursalah* tahqiq: 'Alī al-Dakhīl Allāh (Riyad: Dār al-'Āṣimah, 1998).

juga sering mengemukakan hal yang sama. Perbedaan dua tokoh ini adalah pada objek pemikiran yang digeluti. Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb lebih cenderung mengemukakannya pada ranah teologis. Ini berbeda dengan al-Shawkānī yang lebih tertarik kepada problematika kejumudan dan isu ijtihād.

Di sisi lain, Rashīd Riḍā sebagai tokoh yang sering mempopulerkan istilah ini melakukan hal yang sama. Posisinya tidak berbeda dengan Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Ada dua hal yang menjadi ciri khas Rashīd Riḍā, sehingga ia sangat sering diidentikkan dengan pembangkit semangat ajaran Salafi yang sempat terkubur setelah Ibn Taymīyah dipenjara dan Wahhābī setelah Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb meninggal. Pertama, Rashīd Riḍā menjadikan tiga generasi awal Islam sebagai patokan dalam berargumentasi. Ini terlihat dari metode Rāshid Riḍā dalam memberikan rasionalisasi, baik dalam masalah teologi maupun fiqh. Sebagai contoh, ia menolak praktik *tawassul* dalam bentuk *istighāthah* dengan orang salih yang telah wafat dengan mengutip sebuah hadis, "Apabila engkau meminta pertolongan, maka mintalah kepada Allah". Rashīd Riḍā memberikan rasionalisasi dengan berkata: "Adapun *sīrah* salaf salih, maka tidak ada periwayatan dari sahabat dan tābiʻīn bahwa mereka mendatangi kubur Nabi Saw lalu mencium pusaranya, lalu berkata: "Wahai Rasul Allah musuhku telah mencelakai si fulan". Perkataan ini ia kemukakan ketika membandingkannya dengan praktik sebagian umat Islam ketika menziarahi kuburan al-Sayyid al-Badawī dan al-Ḥusayn Ibn ʻAlī di Mesir.[22] Kedua, Rashīd Riḍā selalu memberikan pembelaannya terhadap Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb dan *Wahhābīyūn*. Rashīd Ridā menilai gurunya Muḥammad ʻAbduh mempunyai semangat yang sama dengan Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb dalam masalah pembaharuan. Namun pendapatnya ini dikritisi oleh tokoh Mesir lain seperti Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. Tokoh terakhir ini menilai bahwa penyamaan Rashīd Ridā terhadap pembaharuan Muḥammad ʻAbduh dengan Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb sangat tidak tepat. Ini disebabkan al-Kawtharī menilai dari aspek teologi Muḥammad ʻAbduh yang cenderung Ashʻarīyah dan tasawuf sebagaimana tokoh al-Azhar lainnya sangat berbeda dengan teologi Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb.[23]

---

[22] Rashīd Riḍā, "Su'āl wa-Jawāb" *Majmūʻat Majallat al-Manār*, Edisi 21 Dhū al-Qaʻdah 1315/30 Maret 1898, I/77.

[23] Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, *Maqālat al-Kawtharī* (Kairo: Dār al-Salām,

Terlepas dari ketidaksepakatan Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, ketokohan Rashīd Riḍā dalam mengembangkan reformasi pemikiran Muḥammad 'Abduh menyebabkannya dikenal sebagai tokoh Salafi pada awal abad ke-20. Tentu saja penyematan Salafi kepada Rashīd Ridā dan gurunya berbeda konotasi dengan penyebutan Salafi pada awal abad ke-21. Secara umum, Rashīd Riḍā disebut Salafi disebabkan sikapnya yang sering menginisiasi pendapatnya mengikui generasi salaf. Tetapi hal tersebut lebih banyak ditemui dalam konteks ijtihad dalam pemikiran hukum. Adapun dalam teologi, Rashīd Ridā tidak jauh berbeda dengan Muḥammad 'Abduh yang cenderung kepada Sunni Ash'arīyah sebagaimana layaknya ulama di al-Azhar.[24] Corak pembaharuan yang dipopulerkan oleh Muḥammad 'Abduh dan Rashīd Riḍā belakangan dipetakan oleh Henry Lauzère sebagai *modernist Salafism* atau Salafi modernis. Meskipun Henry Lauzère menyadari bahwa istilah ini tidak lagi relevan untuk Salafi kontemporer, tetapi semangat reformis mereka layak disebutkan dalam sejarah fenomena Salafi di akhir abad kesembilan belas sampai pertengahan abad keduapuluh.[25]

Belakangan, term salaf dipopulerkan kembali oleh 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz (1990 M.), al-Albānī (1991), Rabī' Ibn Hādī al-Madkhālī, dan lainnya. Dalam hal ini, 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz pernah memberikan jawaban terhadap seseorang yang tidak senang dirinya atau jamaahnya disebut sebagai Wahhābī. 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz mengatakan bahwa Wahhābī merupakan penisbatan kepada salah seorang tokoh pembaharu dakwah Islam di jazirah Arab, yaitu Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Ia tidak menilai penyebutan tersebut sebagai sebuah

---

2006), 282.

[24] Status teologi Muḥammad 'Abduh dan muridnya ini menjadi lebih rumit lagi saat dibicarakan oleh Harun Nasution yang menilainya cenderung kepada rasionalitas Mu'tazilah. Harun Nasution sangat terobsesi untuk mempopulerkan Muḥammad 'Abduh sebagai teolog Mu'tazilah. Meskipun kecenderungan tersebut sesuai dengan sosok Muḥammad 'Abduh, tetapi menyebutnya sebagai seorang Mu'tazilah adalah asumsi yang berlebihan. Ini disebabkan karya-karya Muḥammad 'Abduh masih "setia" dengan ajaran Sunni. Hal tersebut terlihat dari pendefinisiannya mengenai ilmu tawḥīd, konsep sifat, pujian terhadap Ash'arī sebagai penyeimbang wahyu dan akal, teori takdir dan *kasb*, mu'jizat dan keramat, serta aspek lainnya sangat sesuai dengan *manhaj* al-Azhar yang berhaluan Ash'arīyah. Muḥammad 'Abduh, *Risālat al-Tawḥīd* (Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1966), 5, 11, 43, 206, dan lainnya. Muḥammad 'Abduh, *Risālat al-Tawḥīd* (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1966), 5.

[25] Henry Lauzère, *The Making of Salafism; Islamic Reform in the Twentieth Century* (New York: Colombia University Press, 2016), 4-6.

ejekan. Apabila diperhatikan kronologis sejarahnya, semenjak ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz mempopulerkan bahwa dirinya adalah bagian dari Salafi dan Wahhābī, maka sangat sulit untuk membedakan dua istilah ini. Ini mengindikasikan bahwa tokoh Salafi tiada lain adalah Wahhābī. Sikap ini dinilai oleh Mark Sedgwik realita terkini dari Salafi. Realita tersebut adalah kecenderungan menjadi kelompok atau komunitas tertentu.[26] Secara tidak langsung itu mengindikasikan pemisahan dari *mainstream*. Dalam pemetaan Henry Lauzière, Salafi dengan kategori ini dinilai berbeda dengan gerakan pembaharuan Muḥammad ʻAbduh dan Rashīd Riḍā yang cenderung modernis. Adapun Salafi dalam kategori ini dilabel oleh Henry Lauzière dengan ungkapan *purist Salafi* atau Salafi murni.[27]

Tidak jauh berbeda dengan ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz, koleganya yang berasal dari Albania juga mempopulerkan pendapatnya sebagai Salafi dan Wahhābī. Tokoh tersebut adalah Nāṣir al-Dīn yang atau populer dengan al-Albānī. Bahkan, al-Albānī dikenal lebih tegas dan keras daripada ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz. Ketegasannya terlihat dari karya-karya al-Albānī yang selalu menyerang dan tidak jarang mencaci rival pemikirannya karena dianggap tidak sesuai dengan generasi terdahulu. Perbedaan lainnya dengan ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz adalah popularitas al-Albānī sebagai peneliti Hadis.[28] al-AlBānī dipercaya telah mencapai keilmuan tertinggi dalam ranah Hadis, sehingga penilaiannya terhadap suatu riwayat selalu dijadikan rujukan. Tidak hanya itu, al-Albānī melapaskan diri dari keterikatannya dengan semua mazhab, dan langsung menggali ke sumbernya sebagaimana para sahabat dan tābiʻīn. Gejala ini dapat disebut dengan romantisisme Salafi.

Namun demikian, romantisisme yang ditemukan dalam tradisi salafi berbeda dengan romantisisme yang dipahami dalam tradisi hermeneutik. Romantisisme dalam Salafi adalah dengan menerima teks-teks yang bersumber dari masa salaf sebagai sikap beragama dan hidup. Penerimaan tersebut dilakukan dengan pendekatan yang lebih cenderung harfiah tanpa melakukan interpretasi.[29] Ini disebabkan interpretasi yang biasa disebut dalam dunia Salafi

---

[26] Mark Sedgwik, "Contextualizing Salafi" dalam Tidsskrift for Islamforskning – *Sharia i praksis; Fatwa, forbrug og feminisme*, nr. 1 – 2010.

[27] Henry Lauzère, *The Making of Salafism,* 6.

[28] Al-Albānī, *al-Tawassul* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1986), 6, 12, dan lainnya.

[29] ʻAbd Allāh Ibn ʻAbd al-Ḥamīd al-Atharī, *al-Wajīz fī ʻAqīdat al-Salaf al-Ṣāliḥ*, 26.

dengan *ta'wīl* dianggap lebih berbahaya daripada *ta'ṭīl* yang menjadi metode teologis di kalangan Mu'tazilah. Dalam konteks ini, Ibn Qayyim al-Jawzīyah menilai bahwa *ta'wīl* merupakan bentuk dari sikap yang mempermainkan teks dan persepsi negatif terhadapnya.[30] Apabila romantisisme dalam hermeneutik adalah ketika pembaca menyelami teks sehingga terhubung dengan dunia masa lalu yang terkandung di dalamnya,[31] maka romantisisme Salafi adalah ketika pembaca menyerahkan pemahaman sepenuhnya kepada harfiah yang terkandung dalam teks tersebut. Dengan merujuk kepada pernyataan Ibn Qayyim al-Jawzīyah tersebut, maka hermeneutik ataupun *ta'wīl* dianggap dalam tradisi Salafī sebagai sikap mempermainkan teks. Semua sikap itu merupakan karakter yang menyebabkan Salafi dalam kajian ini lebih tepat digolongkan puritan dibandingkan fundamentalis dan radikal.

B. Fundamentalis

Kata fundamentalis yang berasal dari kata *fundamental* yang berarti dasar atau asal. Di dalam tradisi akademisi Muslim, kata ini biasa diterjemahkan menjadi *mabda'ī, aṣlī* atau *uṣūlī*. Namun, penggunakan ungkapan *mabda'ī* terlihat kurang tepat karena menunjukkan permulaan atau dasar, padahal kelompok fundamentalis bukanlah permulaan. Adapun kata *aṣlī* atau *uṣūlī* berarti ahli sumber utama. Term ini biasa disematkan kepada tokoh yang menguasai metodologi penggalian hukum dari sumber utamanya, yaitu al-Qur'an dan Sunnah. Oleh karena itu, penyematan kata fundamentalis tidak tepat jika disematkan kepada kelompok yang menjadi objek kajian ini, yaitu Salafi.

Beberapa pengamat masih cenderung menggunakan term ini dengan berbagai rasionalisasi. Ini dapat ditemui dari pandangan Graham E. Fuller saat berbicara tentang fundamentalis dalam Kristen dan Islam. Ia menggunakan term Muslim "fundamentalists" untuk menyebut gerakan Wahhābīyah di Saudi Arabia pada abad kedelapanbelas. Gerakan mereka adalah usaha untuk kembali kepada fundamental, dasar, dan *purify the faith* (pemurnian keyakinan).

---

[30] Ibn al-Qayyim, *al-Ṣawā'iq al-Mursalah 'alá al-Jahmīyah wa-al-Mu'aṭṭilah* tahqiq: 'Alī Muḥammad al-Dakhīl (Beirut: Dār al-'Āṣimah, 1988), v. 1/296.

[31] Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, 79.

Graham E. Fuller sepakat menyebut gerakan Wahhabīyah tersebut sebagai *tajdīd*—yang ia terjemahkan menjadi *renewal*—atau pembaharuan di Saudi Arabia. Graham E. Fuller memahami bahwa *renewal movements* dapat dipahami dengan dua kecenderungan, yaitu pertama interpretasi keagamaan dengan kembali merujuk kepada masa awal. Masa awal yaitu pada saat teks keagamaan tersebut diturunkan. Kedua, interpretasi keagamaan dengan menyesuaikan *traditional texts* dengan perkembangan zaman kontemporer.[32] Kecenderungan pertama tampak lebih relevan dengan Wahhābīyah.

Di samping itu, kecenderungan ini juga terlihat dari Simon Wood yang mengatakan bahwa istilah ini biasa digunakan terhadap gerakan keagamaan dan ideologi. Secara umum, Simon Wood menilai bahwa fundamentalisme merupakan respon terhadap modernitas. Sikap fundamentalis terindikasi dari penolakan terhadap pengadaptasian antara agama dan pemikiran modernitas. Ia menyadari bahwa awal kemunculan fundamentalis adalah sebagai fenomena dalam Protestan. Bahkan, Simon Wood menegaskan kata ini sangat identik dengan Protestan selama lima dekade. Tetapi semua itu berubah ketika terjadi revolusi keagamaan di Iran sebagaimana dipelopori oleh *Rūḥ Allāh* al-Khamaynī (Khomeini). Simon Wood mengatakan bahwa sejak saat itu fundamentalisme pun juga disematkan kepada Muslim.[33] Pandangan ini didukung juga oleh Steve Bruce yang menyebut Iran sebagai pusat fundamentalis. Tetapi ia memberikan deskripsi yang lebih luas bahwa fundamentalis dapat didefinisikan sebagai gerakan yang sangat reaktif (*self-consciously reactionary)* terhadap persoalan baru yang muncul dari modernisasi karena dianggap bersinggungan dengan teks atau tradisi keagamaan.[34]

Dari sisi yang berbeda, Judith Nagata menemukan kecenderungan yang lebih dinamis dari penggunaan term fundamentalis. Kata ini telah mengalami perubahan *domain*. Minimal ia menyebutkan ada tiga pemaknaan, yaitu bentuk dari kesadaran nasionalis yang tinggi, gerakan keagamaan –khususnya Muslimyang ekstrim, dan kecenderungan ideologi yang khas. Ini terlihat dari

---

[32] Graham E. Fuller, *A World Without Islam* (New York, Boston, London: Back Bay Book, 2010), 140.

[33] Simon Wood, *Puritan Muslim*, 45; Steve Bruce, *Fundamentalism* (Cambridge: Polity Press, 2008), 96.

[34] Steve Bruce, *Fundamentalis,* 96.

interpretasi yang berbeda terhadap persoalan politik, pemaknaan, dan pelabelan, sehingga membedakan kelompoknya dengan kelompok lain yang dianggap 'musuh'. Hal tersebut diekspresikan dengan sikap anti-keterbukaan dan anti-relativisme terhadap perkembangan dan perubahan dunia kosmopolitan.[35] Pandangan Judith Nagata ini terlihat lebih relevan dalam memaknai term fundamentalis, meskipun ia melihat dari sisi antropologis. Pendekatan tersebut lebih tepat dalam mengungkapkan bahwa fundamentalis tidak sepenuhnya bersifat teologis, tetapi juga politis, dan sosial. Tidak hanya gerakan keagamaan, suatu gerakan politik nasonalis yang tertutup juga dapat disebut sebagai fundamentalis.

Di sisi lain, Martin E. Marty mengakui fundamentalis bukanlah fenomena satu aliran keagamaan semata, tetapi terdapat pada semua agama dan kepercayaan. Ia menemukan keunikan dari gerakan yang disebut fundamentalis terebut dari kreativitas mereka yang inovatif dan dinamis dalam menghadapi berbagai persoalan kekinian. Martin E. Marty mengamati juga kecenderungan yang keliru dari banyak peneliti terhadap apa yang disebut fundamentalis. Minimal, ia menyadari, ada tiga kecenderungan dalam berasumsi. Pertama, stigma awal dari sebuah penelitian bahwa fundamentalis itu adalah sebagai serangan yang *bias* terhadap sebuah agama. Hasil dari penelitian seperti ini biasanya akan berasumsi bahwa fundamentalis dapat dianalisa secara sederhana sebagai fenomena politik, kultur, psikologis yang muncul dari kesadaran beragama.[36]

Kedua, Martin E. Marty menyebutkan bahwa sebagian peneliti berpandangan bahwa gerakan fundamentalis tidak lebih dari kecenderungan kepada sesuatu yang kuno, bekas, ketinggalan zaman untuk mengurangi ketertarikan orang-orang yang telah mendapat pencerahan, rasional, dan saintis. Tetapi Martin E. Marty menyangkal asumsi ini dan menegaskan bahwa dari hasil penelitiannya di Afrika Utara, Timur Tengah, Malaysia, dan Indonesia tidak ditemukan fakta tersebut sama sekali. Ketiga, Martin E. Marty menilai bahwa ada kecenderungan untuk menolak klaim perubahan-perubahan yang

---

[35] Judith Nagata, "Beyond Theology: Toward an Anthropology of "Fundamentalism", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 103, No. 2 (Jun., 2001), 481-498

[36] Martin E. Marty, "Explaining the Rise of Fundamentalism", *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 46, No. 5 (Feb., 1993), 5-9.

telah dilakukan oleh fundamentalis.[37]

Pandangan Martin E. Marty ini juga diamini oleh Karen Amstrong. Ia bahkan lebih serius meneliti fundamentalisme sampai ke akar-akarnya. Karen Amstrong mengakui bahwa fundamentalisme lebih sering dalam sejarah Protestan untuk membedakan mereka dengan kelompok "liberal" Protestan. Ia juga menemukan kenyataan tersebut dalam agama samawi lainnya, yaitu Yahudi, dan Islam. Semangat Protestan pada periode awal adalah kembali kepada ajaran dasar dan menekankan aspek fundamental dalam tradisi Kristian.[38] Hal yang sama juga ada pada fundamentalis Muslim.

Dalam beberapa hal, pendapat ini disepakati oleh Byung-Ock Chang dari Korea Selatan. Ia mengakui bahwa istilah ini lebih populer pada tahun 1920-an. Ini disebabkan ungkapan fundamentalisme memang pernah diartikan sebagai gerakan Protestan yang menekankan cara hidup berdasarkan kepada doktrin dan dasar (*fundamental*) dari Kitab Suci Bible. Salah satu ciri khas fundamentalis adalah menerima penafsiran Bible secara literal.[39] Fenomena ini tidak jauh berbeda dengan fundamentalis di kalangan Muslim yang menolak interpretasi kontekstual terhadap teks-teks dari Kitab Suci.

Dengan nada yang sama Martin Riesebrodt juga menilai bahwa fundamentalisme telah menjadi term yang mengindikasikan gerakan kebangkitan agama, baik Budha, Hindu, Sikh, bahkan termasuk Konfisius. Dalam skala kecil, term tersebut juga digunakan sebagai istilah khusus dalam menyebut kecenderungan politik pada suatu kelompok atau aliran dari pergerakan dalam sebuah agama.[40]

Berdasarkan hal itu, Byung-Ock Chang lebih cenderung mengatakan bahwa jika term fundamentalisme disandingkan dengan Islam maka akan memiliki makna yang serupa. Fundamentalis Islam, bagi Byung-Ock Chang adalah kepercayaan yang tinggi terhadap sisi fundamental dan doktrin keislaman yang mengikuti ayat-ayat al-Qur'an.[41] Kelompok yang cenderung kepada sisi fundamental tersebut

---

[37] Martin E. Marty, "Explaining the Rise of Fundamentalism", 5-9.

[38] Karen Amstrong, *Battles of God; History of Fundamentalism* (Torronto: Ballantine Book, 2001), xii-xiii & 370.

[39] Byung-Ock Chang, "Islamic Fundamentalism, Jihad, and Terrorism" dalam *Journal of International Development and Cooperation,* Vol.11, No.1, 2005, 57–67.

[40] Martin Rieserodt, "Fundamentalism and the Resurgence of Religion", *Numen*, Vol. 47, Fasc. 3, Religions in the Disenchanted World (2000), 266-287.

[41] Byung-Ock Chang, "Islamic Fundamentalism, Jihad, and Terrorism", 57–67.

disebut dengan fundamentalis.

C. Radikal

Ungkapan *radical* dalam konteks keindonesiaan didefinisikan dengan baik oleh Greg Fealy, seorang peneliti dari Australia. Ia menilai bahwa kata *"radical"* pada dasarnya digunakan terhadap sesuatu yang bersifat negatif, yaitu ejekan. Ia menyadari bahwa term *radical* menjadi sepi dari makna jika tidak dirangkai dengan kata-kata lain. Berdasarkan itu, pada kasus Indonesia, Greg Fealy mempermudah pendefinisian dengan merangkainya dalam beberapa kata, seperti *radical islamic group.* Berdasarkan gabungan tersebut ia menemukan definisi *radical* secara lebih tepat. Suatu kelompok disebut radikal, tambah Greg Fealy, memiliki beberapa karakter. Dalam hal ini, ia menyebutkan dua karakter utama. Pertama, kelompok tersebut meyakini bahwa teks al-Qur'an dan Sunnah dapat diimplementasikan secara utuh dan tekstual. Kecenderungan ini lebih banyak terfokus kepada aspek hubungan sosial, ritual, dan sanksi pelanggaran hukum. Kedua, kelompok radikal terlihat sangat reaktif dalam bahasa, ide, kekerasan fisik terhadap sesuatu yang dianggap sekuler, materialis, dan penyimpangan ajaran agama.[42]

Berdasarkan pendefenisian ini, Greg Fealy mengungkapkan bahwa fenomena *radical* mesti dipahami dalam konteks *islamic group* secara umum. Oleh karena itu, ia menilai keliru jika term ini dianggap terpisah dari kelompok moderat atau liberal. Ia meyakinkan bahwa justru radikal tersebut ada dalam lingkaran kelompok moderat. Greg Fealy menyontohkan realita ini dalam tubuh organisasi Muhammadiah. Walaupun dianggap sebagai organisasi moderat, tetapi Muhammadiah memiliki kerumitan tersendiri. Dalam hal ini, ia menyebutkan realita lain dari sosok Ahmad Syafii Maarif yang dianggap liberal, tetapi pernah dipercaya mempimpin Muhammadiah. Tokoh ini disebut Greg Fealy sebagai *a prominent advocate of religious tolerance* karena sikapnya yang luarbiasa memperjuangkan toleransi beragama. Tetapi, di sisi lain Muhammadiah dinilai sangat mendukung beberapa ide radikal, bahkan terkadang bersuara seperti mereka. Berdasarkan ini, Greg Fealy lebih cenderung menilai *radical* sebagai perkembangan dari

---

[42] Greg Fealy, "Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?", *Southeast Asian Affairs*, (2004), 104-121.

pemahaman keislaman, bukan menjadi ciri khas organisasi tertentu.[43] Hal yang sama juga ditemukan Mariya Y. Malicheva ketika meneliti gerakan radikal di Asia Tengah. Ideologi radikal terasosiasi dalam organisasi sosial keagamaan. Tetapi Mariya Y. Malicheva meyakini bahwa kenyataan ini bukan berarti organisasi tersebut benar-benar Radikal atau Islami.[44]

Dalam konteks keindonesiaan, Greg Fealy mengakui bahwa penyematan *radical* secara umum lebih relevan dialamatkan kepada kepada enam organisasi, yaitu Darul Islam dan NII (Negara Islam Indonesia), JI (Jamaah Islamiah), MMI (Majlis Mujahidi Indonesia), FPI (Front Pembela Islam), FKAW (Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wal Jamaah) dan Laskar Jihad, dan HT (Ḥizb al-Taḥrīr).[45] Pembatasan kepada enam organisasi tersebut berdasarkan penelitian Greg Fealy pada tahun 2004. Setelah itu, organisasi-organisasi tersebut telah mengalami perubahan dan perpecahan. MMI, misalnya, mengalami perpecahan karena keputusan Abu Bakar Baasyir yang keluar, lalu mendirikan JAT (Jamaah Anshorut Tauhid). Begitu juga dengan HT Indonesia yang terpecah karena al-Khattath—ketua HTI—keluar, lalu mendirikan FUI (Forum Umat Islam). Berbeda dengan Laskar Jihad yang masih terdengar hanya namanya, tetapi aktivitasnya telah dibekukan.

Sebagai perbandingan di Asia Tengah, Mariya Y. Omericheval menemukan organisasi serupa, seperti *Islamic Movement of Uzbekistan* (IMU), Ḥizb al-Taḥrīr al-Islāmī seperti HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) di Indonesia, serta beberapa organisasi kecil yang kurang populer seperti Akramiya, Ḥizb al-Nuṣra, dan Jamāʻah al-Tablīgh.[46] Mariya Y. Omelicheva menilai bahwa secara ideologi organisasi IMU terlihat sangat radikal, sehingga bercita-cita mengembalikan kekhalifahan dengan menumbangkan rezim yang ada. Namun, ideologi mereka tidak didukung oleh pergerakan yang transformatif dalam menarik masyarakat mengikuti pola pemikiran tersebut. Mariya Y. Omelicheva menemukan perbedaan antara IMU dan HTI, yaitu dalam masalah kekerasan. IMU terkesan cenderung kepada kekerasan, sedangkan HTI

---

[43] Greg Fealy, "Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?", 105.

[44] Mariya Y. Omelicheva, "The Ethnic Dimension of Religious Extremism and Terrorism in Central Asia", 167-186

[45] Greg Fealy, "Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?", 106.

[46] Mariya Y. Omelicheva, "The Ethnic Dimension of Religious Extremism and Terrorism in Central Asia", 169.

mempunyai cita-cita yang sama namun lebih memilih cara damai.[47] Ia meyimpulkan bahwa radikalisme keagamaan tidak murni disebabkan oleh doktrin agama yang dianut, tetapi perbedaan etnis di Asia Tengah menjadi pemicu utama kelahiran gerakan-gerakan radikal.[48]

Baik Greg Fealy maupun Mariya Y. Omelicheva, secara tidak langsung sepakat bahwa radikal lebih tepat disematkan kepada kelompok yang mempunyai kecenderungan kepada superioritas keagamaan dan kekerasan. Kenyataan ini juga pernah diungkapkan oleh Francesco Cavatorta saat menulis konsep kekerasan suatu kelompok radikal. Ia menemukan bahwa kelompok radikal memang lebih cenderung kepada dua hal tersebut. Bahkan ia menambahkan bahwa orang-orang yang tergabung dalam kelompok radikal akan merasa ajaran mereka adalah yang paling murni dan berbeda dari yang lainnya.[49]

Berdasarkan pandangan ini, term *radical* tidak tepat digunakan dalam ranah teologis, karena lebih cenderung kepada fenomena sosial dari suatu organisasi keagamaan.

---

[47] Mariya Y. Omelicheva, "The Ethnic Dimension of Religious Extremism and Terrorism in Central Asia", 169.

[48] Mariya Y. Omelicheva, "The Ethnic Dimension of Religious Extremism and Terrorism in Central Asia", 179.

[49] Francesco Cavatorta, "The 'War on Terrorism'-Perspectives from Radical Islamic Groups", *Irish Studies in International Affairs*, Vol. 16 (2005), 46.

Bab III
Dinamika Awal Teologi Salafi

Teologi Salafi lebih sering diidentikkan dengan Ibn Taymīyah (w. 728 H/1328 M) yang hidup pada abad keempat belas Masehi. Bahkan, tidak jarang dikaitkan hanya kepada Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb (w. 1201 H/1787 M), pendiri gerakan dakwah Wahhābīyah di abad ke delapanbelas Masehi. Kenyataan Salafi sebagai suatu aliran teologis sebenarnya jauh sebelum Ibn Taymīyah, apalagi Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb. Ini sesuai dengan nama Salafi itu sendiri yang berarti ajaran orang-orang terdahulu. Baik Ibn Taymīyah maupun Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb, mereka selalu mengaitkan ajaran teologi mereka kepada generasi Muslim terdahulu. Fakta terpenting dari genealogi ini adalah pendahulu Salafi lebih banyak didominasi oleh aliran Ḥanābilah.

Penyebutan Ḥanābilah dalam konteks ini berkonotasi kepada ajaran teologis daripada persoalan fiqh. Rival Ḥanābilah adalah Ashāʻirāh (plural dari Ashʻarīyah). Perseteruan di antara mereka akan terlihat jelas pada pembahasan ini. Penyebutan ini pernah digunakan oleh Muḥammad ʻAbduh saat mengemukakan polemik teologi antara Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī dengan mereka, yaitu Ḥanābilah. Muḥammad ʻAbduh mengemukakan bahwa Ḥanābilah cenderung mengkafirkan Abū al-Ḥasan al-Ashʻarīyah, bahkan menghalalkan darahnya.[1] Jauh sebelum Muḥammad ʻAbduh, Fakhr al-Dīn al-Rāzī telah menggunakan

---

[1] Muḥammad ʻAbduh, *Risālat al-Tawḥīd* (Kairo: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1966), 11. Ia menyebutkan:

...وطعن كثير منهم على عقيدته وكفره الحنابلة واستباحوا دمه

term Ḥanābilah dalam konteks teologis dalam karya-karyanya.[2]

Pada bagian ini, akan ditelusuri siapa saja tokoh-tokoh yang berpengaruh dalam pembentukan ajaran teologis Salafi. Mereka pertama kali muncul di Baghdad bersamaan dengan kejadian *miḥnah* terhadap ahli Hadis, terutama Aḥmad Ibn Ḥanbal (164-241 H/781-856 M). Aḥmad Ibn Ḥanbal dan beberapa pengikutnya menjadi korban pemaksaan teologis dari pemerintahan yang dipengaruhi oleh teologi Mu'tazilah. Kejadian yang menimpa mereka seakan menjadi trauma dalam teologi, sehingga melahirkan kaidah-kaidah yang defensif dan reaktif. Ungkapan-ungkapan mereka dijadikan panduan dan diriwayatkan sebagaimana Hadis Nabi Saw oleh tokoh-tokoh setelah mereka. Puncaknya adalah pada abad kelima dan awal abad keenam Hijriah. Ini ditandai dari kemunculan tokoh-tokoh Ḥanābilah di Baghdad yang cenderung dikenal sebagai teolog seperti Ibn Abū Ḥāmid, *al-Qāḍī* Abū Ya'lá, dan Ibn al-Jawzī. Ajaran mereka lalu dibawa oleh Ibn Qudāmah ke Damaskus. Ini merupakan akhir kejayaan teologi Ḥanābilah di Baghdad, sekaligus awal perkembangannya di Damaskus. Tokoh-tokoh tersebutlah yang menjadi poros genealogi (*madār al-sanad*) teologi Salafi sebelum abad kedelapan. Pada abad kedelapan, Ibn Taymīyah berhasil mendapatkan simpatisan dan pengikut secara lebih luas dari pengikut mazhab lain.

Adapun setelah Ibn Taymīyah, ajaran teologis Salafi dikembangkan oleh murid-muridnya. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, realita terpenting dari keberadaan murid-murid Ibn Taymīyah tersebut adalah pengaruh teologi Salafi tidak hanya terbatas kepada kalangan Ḥanbalīyah. Namun perkembangan tersebut pernah mengalami kemunduran sampai muncul Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb di Najd. Gerakan Wahhābīyah sepeninggal Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb pun sempat mengalami pasang surut, sehingga keturunannya dan pengikutnya kembali dibantu oleh Kerajaan Saudi Arabia pada perempat abad keduapuluh Masehi, yaitu tahun 1924 M. Ini menunjukkan bahwa Wahhābīyah baru berhasil secara mutlak menjadi teologi resmi negara Saudi setelah lebih dari satu abad kewafatan pendirinya. Gerakan penyebaran teologi ini menjadi

---

[2] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2000), 14/186 dan 27/161. Ia mengemukakan:

وزعمت الحنابلة والحشوية أن الكلام المركب من الحروف والأصوات قديم

tambah masif dengan penemuan tambang minyak di Semenanjung Arab oleh Saudi pada tahun tujuhpuluhan sampai saat ini. Ini terlihat dari aktivitas keilmuan yang menjamur sejak dari Riyad dan Ḥaramayn sampai ke berbagai belahan dunia. *Taḥqīq* atau penyuntingan teks terhadap manuskrip teologi membanjiri perpustakaan. Tidak hanya itu, universitas, ma‘had bahkan televisi dan radio yang berhaluan Salafi dibangun di berbagai negara.

A. Awal Kemunculan Teologi Salafi

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, bahwa teologi Salafi dimulai jauh sebelum Ibn Taymīyah, pada masa Dinasti Abbāsīyah di Baghdad.[3] Pada saat itu, banyak ahli Hadis menjadi korban kebijakan pemerintah yang mencoba menerapkan ajaran Mu‘tazilah sebagai teologi resmi. Beberapa isu dijadikan alat untuk mengeksekusi tokoh-tokoh yang dianggap menyimpang secara teologis oleh Mu‘tazilah. Dalam hal ini, Aḥmad Ibn Ḥanbal dan ahli Hadis lainnya menjadi korban dari ketidaksepakatan mereka dengan teologi “resmi” pemerintah. Perseteruan dan pengorbanan Aḥmad Ibn Ḥanbal dalam menghadapi ini menjadi inspirasi sikap teologis bagi sebagian ahli Hadis.

Ketokohan Aḥmad Ibn Ḥanbal (w. 241 H/856 M) sebagai imam ahli Hadis menjadikannya tokoh sentral dalam teologi Salafi pra Ibn Taymīyah. Keteguhan Aḥmad Ibn Ḥanbal menghadapi isu teologis yang dipolitisasi oleh pemerintah saat itu menjadi sejarah penting dalam perkembangan aliran teologi. Pemerintahan ‘Abbāsīyah saat itu berada di puncak kemajuan rasionalitasnya dalam teologi. Ini terlihat dari forum-forum teologis rasionalis dan *aṣḥāb al-ra’y* berkembang pesat di Iraq. Aliran teologi Mu‘tazilah mempengaruhi banyak pejabat, hakim, bahkan khalifah sehingga menjadi teologi resmi. Kemajuan intelektual di Baghdad pada abad kedua Hijriah ditandai dengan sikap Khalifah Abū Ja‘far al-Manṣūr (136-158 H/754-775 M) yang menginisiasi gerakan penerjemahan filsafat Yunani. Setelah itu,

[3] Baghdad merupakan nama yang berasal dari tradisi paganisme di Iraq dan Persia. Al-Khaṭīb al-Baghdādī menyebutkan Baghdad berasal dari nama berhala yang disembah, yaitu *bāgh-dād*. Dua kata ini berasal dari bahasa Persia kuno yang berarti hadiah berhala. Oleh karena itu, para ahli fiqh pernah tidak menyukai nama ini, sehingga diganti oleh Khalifah Abū Ja‘far al-Manṣūr menjadi Dār al-Salām sesuai dengan nama salah satu lembah di kota tersebut. Akan tetapi nama baru ini tidak dapat menggantikan nama “Baghdad” yang telah populer. Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, t.t), 1/58.

kemajuan tersebut memuncak dengan keberadaan Bayt al-Ḥikmah yang menjadi sangat pesat di masa kekhalifahan al-Ma'mūn (198-218 H/814-833 M). Bayt al-Ḥikmah dikembangkan menjadi pintu masuk ilmu pengetahuan dari luar, tanpa terkecuali filsafat Yunani, India dan lainnya. Banyak ilmuan yang dilibatkan untuk menerjemahkan karya-karya asing lalu dikembangkan dalam bentuk penelitian.[4]

Aḥmad Ibn Ḥanbal tumbuh dan berkembang di tengah kemajuan ilmu pengetahuan tersebut. Akan tetapi, Aḥmad Ibn Ḥanbal bukanlah peminat filsafat dan ilmu kalam karena identik dengan Mu'tazilah dan Jahmīyah. Ia adalah pencari Hadis dan penghafalnya. Sebagai penghafal Hadis, Aḥmad Ibn Ḥanbal sangat menolak rasionalisasi yang dilakukan Mu'tazilah, terutama dalam masalah teologi dan hukum. Inilah penyebabnya Aḥmad Ibn Ḥanbal dan para pendahulunya dari kalangan ahli Hadis sangat tidak menyukai *aṣḥāb al-ra'y* seperti Abū Ḥanīfah (w. 150 H/767 M), karena menggunakan *qiyās* (analogi) yang berlandaskan rasio. Salah satu ahli Hadis yang sangat membenci Abū Ḥanīfah adalah Ḥammād Ibn Zayd. Ia bersyukur saat mendapat kabar kematian Abū Ḥanifah karena berasumsi bahwa Allah membersihkan bumi dengan kematiannya (*man kanasa baṭn al-arḍ bihi*).[5]

Meskipun Abū Ḥanīfah tidak tergolong Mu'tazilah, sikapnya menggunakan *qiyās* memang menjadi masalah bagi sebagian ahli Hadis. Sikap tersebut berlanjut, sampai Muḥammad Ibn Idrīs al-Syāfi'ī (w. 204 H/820 M) memasuki Baghdad lalu "membangunkan" rasionalitas ahli Hadis yang masih "tidur". Ibn 'Asākir menukil pengakuan al-Ḥasan Ibn Muḥammad al-Za'faranī dan Ibrāhīm al-Ḥarbī yang menceritakan jasa Muḥammad Ibn Idrīs al-Syāfi'ī dalam menyadarkan ahli Hadis untuk menggunakan rasio mereka. Bahkan, Ibrāhīm al-Ḥarbī menginformasikan bahwa forum dan kajian *aṣḥāb al-ra'y* langsung menjadi sepi seminggu setelah kedatangan Muḥammad Ibn Idrīs al-Syāfi'ī di Baghdad.[6] Sikap Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī

---

[4] Saba Anjum, "A Significant of Bait al-Hikmah" dalam *IPDR* 73, 47-58; Ibn Khaldūn, *Tārīkh Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.), 1/480; al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā'* tahqiq: M Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd (Mesir: Maṭba'at al-Sā'ādah, 1952), 229.

[5] Abū Nu'aym al-Iṣbahānī, *Ḥilyat al-Awliyā'* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1405 H), 6/259.

[6] Ibn 'Asākir, *Tārīkh Dimashq,* 51/356; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-'A'yān* tahqiq: Iḥsān 'Abbās (Beirut: Dār Ṣādir, 1971), 4/165; 'Alī Muḥammad al-Ṣallābī, *Dawlah al-Salājiqah* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2006), 459.

tersebut tidak pernah dianggap menyimpang oleh Aḥmad Ibn Ḥanbal. Barangkali sikap positif ini disebabkan karena pendiri mazhab al-Shāfi'ī tersebut dianggap lebih mengedepankan teks-teks kenabian daripada *qiyās* saat terjadi kontradiksi. Bahkan, Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī pernah "menyerang" *ahl al-ra'y* karena persoalan fiqh.[7] Asumsi terakhir ini terlihat lebih tepat karena al-Ḥumaydī pernah mengemukakan kesulitan ahli Hadis dalam membantah *ahl al-ra'y*. Tetapi semua kesulitan tersebut menjadi mudah dengan jasa-jasa Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī.[8]

Kondisi tersebut menunjukkan bahwa Baghdad pada saat itu juga menjadi pusat transmisi Hadis. Ini terlihat dari kuantitas penghafal Hadis yang sangat banyak di kota ini. Oleh karena itu, al-Khaṭīb al-Baghdādī (392-463 H/1002-1071 M) mengabadikan kemajuan ilmu Hadis di kota ini dalam kitab *Tārīkh Baghdād.* Ia tidak hanya berbicara tentang kemegahan dan kemajuan bangunan, penduduk, tradisi, bahasa, tetapi lebih banyak tentang ulama yang pernah lahir atau sekedar singgah di Baghdad. Hampir semua tokoh Muslim Baghdad disebutkan di dalamnya.[9]

Akan tetapi, apabila dilihat dari perkembangan filsafat dan teologi, maka Baghdad tidak hanya menjadi gudang ahli Hadis dan fiqh Sunni. Ahli filsafat dan teolog juga menjamur terutama setelah al-Ma'mūn menjadi khalifah. al-Ma'mūn adalah khalifah yang paling disenangi bagi para filosof dan teolog, terutama Mu'tazilah dan Shī'ah. Pada saat yang sama, al-Ma'mūn adalah tokoh yang paling tidak disukai oleh ahli Hadis. Pada tahun 201 H ia mulai menunjukkan kecenderungannya kepada Shī'ah dengan mengangkat 'Alī al-Riḍá sebagai *walī al-'ahd* (seperti Putra Mahkota). Sepuluh tahun setelahnya, yaitu 211 H al-Ma'mūn mengeluarkan perintah untuk tidak melindungi siapa pun yang menyebut kebaikan Mu'āwiyah Ibn Abū Sufyān serta tidak meyakini kemuliaan 'Alī Ibn Abū Ṭālib setelah

---

[7] Permasalahan yang menjadi objek kritikan Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī adalah persoalan fiqh, yaitu *badl* haji. Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1393 H), 7/211.

[8] Abū Nu'aym al-Aṣbihānī, *Ḥilyat al-Awliyā'*, 9/96. Teks dari perkataan al-Ḥumaydī adalah:

كنا نريد أن نرد على أصحاب الرأي فلم نحسن كيف نرد عليهم حتى جاءنا الشافعي ففتح لنا

[9] Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, 3/366.

Nabi Saw. Pada tahun 211 H al-Ma'mūn menerima doktrin Mu'tazilah mengenai al-Qur'an sebagai makhluk sebagai teologi resmi negara. Keputusan ini menyebabkan kerisuhan di kalangan ahli Hadis di Baghdad. Pada tahun 215 H ia menaklukkan wilayah Romawi Timur, lalu membawa kitab-kitab filsafat yang tersimpan di pulau Qubrus.[10] Pada masa inilah, Ya'qūb Ibn Isḥāq al-Kindī (185-286H.) mendapatkan proyek penerjemahan kitab-kitab tersebut, sehingga menjadikannya sangat pakar dalam filsafat Yunani.[11]

Puncak dari kecenderungan al-Ma'mūn kepada teologi Mu'tazilah adalah pada tahun 218 H dengan mengadakan pengadilan terbuka terhadap siapa pun yang menolak doktrin *khalqīyat al-Qur'ān*. Penolak doktrin ini dinyatakan sesat dan tidak diterima persaksiannya. Pada tahun ini, tujuh ulama ahli Hadis diadili dan diasingkan ke Riqqah. Mereka adalah Muḥammad Ibn Sa'd sekretaris sejarawan al-Wāqidī, Yaḥyá Ibn Ma'īn, Abū Khaythamah, Abū Muslim *mustamlī* (ahli pendiktean) Yāzīd Ibn Hārun, Ismā'īl Ibn Abū Mas'ūd, dan Aḥmad Ibn Ibrāhīm al-Dawraqī. Mereka dipulangkan kembali ke Baghdad setelah menyatakan untuk mengikuti doktrin tersebut. Setelah kembali, Yaḥyá Ibn Ma'īn dengan tidak terus-terang mengatakan bahwa pernyataan tersebut hanya disebabkan dirinya dan ulama lainnya takut dibunuh *(khawf 'an al-sayf)*.[12]

Pada masa berikut, beberapa ulama-ulama fiqh dan Hadis di Baghdad yang lebih muda dari tujuh tokoh di atas dikumpulkan. Gelombang kedua ini adalah keterlibatan Aḥmad Ibn Ḥanbal untuk pertama kali dalam persoalan *khalqiyat al-qur'ān,* karena ia termasuk ulama yang lebih muda dari tujuh ulama sebelumnya. Tokoh-tokoh lain yang diadili bersamaan dengan Aḥmad Ibn Ḥanbal adalah Bishr Ibn al-Walīd al-Kindī, Abū Hissān al-Ziyādī, 'Alī Ibn Abū Muqātil, al-Faḍl Ibn Ghānim, 'Ubayd Allāh al-Qawārīrī, 'Alī Ibn al-Ja'd, Sajjādah, al-

[10] al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā'*, 268.

[11] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'ī* tahqiq: Shu'ayb al-Arna'ūṭ dan Hasan al-Asad (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1993), 12/337; Ibn Abū 'Ushaybi'ah, *'Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā'* (Mesir: Maktabah al-Wahbīyah, t.t.), 90; al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā'*, 268.

[12] Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām* tahqiq: 'Umar 'Abd al-Salām al-Tadammurī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1987), 15/21; Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah al-Kubrá* tahqiq: Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī (Beirut: Hijr, 1413 H), 2/39 ;Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* tahqiq: 'Alī Shayrī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1988), 10/298; al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā'*, 268.

Dhayyal Ibn al-Haytham, Qutaybah Ibn Sa'd—yang kebetulan sedang berada di Baghdad—, Sa'dawīyah al-Wāsiṭī, Isḥāq Ibn Abū Isrā'īl, Ibn al-Hars, Ibn 'Alīyyat al-Akbar, Muḥammad Ibn Nūḥ al-'Ijlī, Yaḥyá al-'Umarī, Abū Naṣr al-Tammār, Abū Ma'mar al-Qaṭī'ī, Muḥammad Ibn Ḥātim Ibn Maymūn, dan lainnya. Mereka yang tidak menerima doktrin Mu'tazilah akan dihukum atau dilarang berfatwa dan mengajar Hadis. Di antara mereka yang paling keras menolak adalah dua tokoh, yaitu Aḥmad Ibn Ḥanbal dan Bishr Ibn al-Walīd al-Kindī, sehingga mereka dilarang berfatwa dan meriwayatkan Hadis.[13]

Hukuman ini berlanjut dengan hukuman lebih berat pada masa Khalifah al-Mu'taṣim (219-228 H) dan al-Wāthiq (228-232 H). Penderitaan Aḥmad Ibn Ḥanbal karena menolak doktrin tersebut baru berakhir pada masa kekhalifahan al-Mutawakkil (232-247 H), atau selama empat belas tahun. Masa pemerintahan al-Mutawakkil merupakan puncak kemajuan ilmu Hadis dan kebebasan tokoh-tokohnya. Ini disebabkan para ahli Hadis mendapat dukungan langsung dari pemerintah. Pada masa inilah, Aḥmad Ibn Ḥanbal mendapatkan banyak simpatisan dan pengikut setia yang nanti akan disebut sebagai Madrasah Aḥmad Ibn Ḥanbal. Di antara mereka ada yang dikenal sebagai ahli Hadis, seperti al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwud, 'Abd Allāh Ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal, dan lainnya. Selain itu, ada di antara mereka yang dikenal sebagai ahli fiqh, seperti Abū Bakr al-Marwazī. Adapun yang paling penting adalah murid-muridnya yang dikenal sebagai teolog seperti 'Uthmān bin Sa'īd al-Dārimī. Meskipun dikenal dengan keilmuan yang berbeda, pada realitanya masing-masing mereka adalah pewaris semua ajaran Aḥmad Ibn Ḥanbal. Oleh karena itu, seorang ahli Hadis seperti al-Bukhārī juga terlibat dalam perdebatan teologis, sebagaimana Abū Bakr al-Marwazī dan 'Uthmān bin Sa'īd terlibat dalam perdebatan ilmu hadis dan fiqh.

Madrasah Aḥmad Ibn Ḥanbal

Ungkapan "Madrasah" pada bagian ini bukanlah madrasah yang dipahami secara umum. Tetapi ungkapan ini lebih berkonotasi kepada sebuah ajaran, aliran atau mazhab pemikiran. Dalam konteks ini, originalitas Madrasah Aḥmad Ibn Ḥanbal (164-241 H/781-856 M)

---

[13] Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām* 15/22-23; Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 10/298; al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā'*, 268.

selalu diperebutkan dalam sejarah teologi Islam. Ini dilatarbelakangi oleh sosok Aḥmad Ibn Ḥanbal sebagai seorang yang ahli Hadis, teolog, dan sekaligus *mujtahid* dalam fiqh. Realita tersebut terlihat dari sikap kelompok Ashʻarīyah dan Salafīyah yang belakangan selalu mengaitkan pokok ajaran mereka kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal. Pada dasarnya, mereka sama-sama mengaku sebagai Ahl al-Sunnah, sementara itu Aḥmad Ibn Ḥanbal memang sangat identik dengan segala sesuatu yang berkaitan dengan Sunnah. Ia menolak segala sesuatu yang tidak berkaitan dengan Sunnah, meskipun terhadap permasalahan yang kecil.

Keteguhan teologis sebagaimana dilakukan oleh Aḥmad Ibn Ḥanbal memang tidak selalu berujung baik. Aḥmad Ibn Ḥanbal terpaksa dipenjara berkali-kali. Ini disebabkan isu teologi telah dipolitisasi oleh pihak tertentu yang berjasa menjadikan konsep rasional versi Muʻtazilah sebagai doktrin resmi selama tiga masa pemerintahan ʻAbbāsīyah. Keteguhan Aḥmad Ibn Ḥanbal tersebut menjadi awal inspirasi dari sikap teologi puritan yang menjadi ciri khas teolog-teolog pada masa berikutnya. Sikap kelompok Ashʻarīyah dan Ḥanābilah yang sama-sama mengaku sebagai penyebar ajaran Aḥmad Ibn Ḥanbal. Dalam hal ini, terdapat tarik-menarik antara kelompok tersebut dalam memperebutkan sosok Aḥmad Ibn Ḥanbal sebagai imam mereka. Kontroversi karya-karya teologis yang dianggap bersumber dari pendiri Aḥmad bin Ḥanbal ini menjadi bukti tarik-menarik di antara Ashʻarīyah dan Ḥanābilah.

Polemik tersebut dapat dilihat dari beberapa karya-karya kontroversial yang berkembang saat ini, bahkan telah populer sejak zaman al-Dhahabī (673-748 H/1275-1348 M) dinisbatkan kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal, antara lain adalah *Risālah fī Radd ʻalá al-Jahmīyah* dan *al-Risālah al-Isṭikhārīyah*. Tetapi, al-Dhahabī menolak dua kitab ini sebagai karya Aḥmad Ibn Ḥanbal. Ini disebabkan al-Dhahabī menemukan data-data yang dianggapnya lebih valid bahwa Aḥmad Ibn Ḥanbal sangat anti berpolemik dengan ahli kalam, sehingga tidak berminat menulis karya dalam aspek ini. Bahkan, ketika seorang sufi yang juga ahli Hadis seperti al-Ḥārith al-Muḥasibī menulis *al-Radd ʻalá al-Qadarīyah*, maka Aḥmad Ibn Ḥanbal langsung mengritisinya. Ia mengatakan bahwa saat seseorang ingin melakukan penolakan terhadap teologi kelompok yang dianggap menyimpang, maka orang tersebut harus menjelaskan terlebih dahulu pokok ajaran mereka.

Setelah itu, barulah dikemukakan penolakan terhadapnya. Langkah pertama tersebut dinilai oleh Aḥmad Ibn Ḥanbal sebagai bid'ah, karena al-Ḥārith al-Muḥasibī ikut andil mempopulerkan penyimpangan mereka.[14]

Berdasarkan sikap tersebut, wajar apabila al-Dhahabī sangat sulit menerima *Risālah fī Radd 'alá al-Jahmīyah* dan *al-Risālah al-Isṭikhārīyah* sebagai karya Aḥmad Ibn Ḥanbal. Pendapat al-Dhahabī ini diperkuat oleh Shu'ayb al-Arna'ūṭ dan Ḥusayn al-Asad *muḥaqqiq* kitab *Sayr A'lām al-Nubalā'* bahwa dua kitab itu tidak benar sebagai karya Aḥmad Ibn Ḥanbal.[15]

Dalam hal ini, al-Dhahabī menambahkan bahwa seandainya benar, maka karya teologis Aḥmad Ibn Ḥanbal hanyalah berupa risalah-risalah kecil yang dikirim kepada orang tertentu. Di antaranya terdapat risalah yang dikirim oleh Aḥmad Ibn Ḥanbal kepada Khalifah al-Mutawakkil (232-247 H/847-861 M). Tahun memerintah Khalifah al-Mutawakkil merupakan periode terakhir kehidupan Aḥmad Ibn Ḥanbal, karena imam pendiri Ḥanābilah tersebut wafat enam tahun sebelum Khalifah. Risalah tersebut pernah ditransmisikan dengan baik oleh Abū Nu'aym al-Aṣbihānī (336-430 H/948-1039 M) dari dua jalur periwayatan; pertama Sulaymān Ibn Ahmad dari 'Abd Allāh Ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal (213-290 H/823-903 M), kedua Muḥammad Ibn 'Alī Abū al-Ḥusayn. Mereka memperoleh data tersebut dari Muḥammad Ibn Ismā'īl dari anak Aḥmad Ibn Ḥanbal yang lebih senior, yaitu Ṣāliḥ Ibn Aḥmad (203-265 H/818-879 M).[16]

Genealogi risalah yang disebutkan oleh Abū Nu'aym al-Aṣbihānī bersumber dari Aḥmad Ibn Ḥanbal dinilai sangat valid oleh al-Dhahabī. Di dalam *Siyar A'lām al-Nubalā',* al-Dhahabī menegaskan bahwa sanadnya bagaikan matahari (*isnāduhā ka-al-shams*) sebagai ungkapan kevalidan.[17] Adapun di dalam *Tārīkh al-Islām,* al-Dhahabī memperkuat pembenaran tersebut dengan bersumpah bahwa periwayat risalah tersebut adalah para imam yang kredibel (*athbāt*). Ia sangat yakin bahwa Aḥmad Ibn Ḥanbal benar-benar mendiktekan

---

[14] Al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā* tahqiq: Shu'ayb al-Arna'ūṭ dan Husayn al-Asad (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1993), 12/112; Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa-al-Nihāyah*, 10/363.

[15] Al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā,*11/287.

[16] Abū Nu'aym al-Aṣbihānī, *Ḥilyat al-Awliyā'*, 9/219.

[17] Al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 11/286.

kepada anaknya.[18] Anak yang dimaksud dalam sumpah tersebut adalah Ṣāliḥ Ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal.

Ṣāliḥ Ibn Aḥmad menyebutkan bahwa 'Ubayd Allāh Ibn Yaḥyá (w. 263 H/877 M)[19]—salah satu menteri terdekat al-Mutawakkil—mengirim surat kepada ayahnya. Surat tersebut berisi permintaan al-Mutawakkil agar menanyakan Aḥmad Ibn Ḥanbal mengenai pandangannya terhadap isu-isu yang berkaitan dengan al-Qur'an. Saat itu, isu populer yang berkembang seputar al-Qur'an adalah tentang kemakhlukan atau ke*qadīm*annya. Di surat tersebut al-Mutawakkil ingin bertanya dengan tujuan keilmuan, bukan sebagai *imtiḥān* (pengujian) sebagaimana dilakukan oleh khalifah sebelumnya. Berdasarkan itikad baik tersebut, Aḥmad Ibn Ḥanbal menjawabnya dengan mendiktekan surat balasannya kepada Ṣāliḥ Ibn Aḥmad agar dikirim kepada 'Ubayd Allāh Ibn Yaḥyá. Ṣālih Ibn Aḥmad menyebutkan bahwa saat itu tidak ada seorang pun selain dirinya dan ayahnya.[20] Keterangan ini memperkuat asumsi bahwa Ṣāliḥ adalah anak Aḥmad Ibn Ḥanbal yang paling mengerti teologi ayahnya. Berbeda dengan 'Abd Allāh Ibn Aḥmad yang lebih unggul dalam periwayatan Hadis, meskipun secara umur lebih junior. Berdasarkan hal tersebut, besar kemungkinan karya-karya teologis lainnya memang bukan karya Aḥmad Ibn Ḥanbal.

Terlepas dari itu, penggunaan term salaf, memang telah dipopulerkan oleh Aḥmad Ibn Ḥanbal dalam surat tersebut. Ia menyebutkan *ruwiya 'an ghayr wāḥid min salafinā* (diriwayatkan dari

---

[18] Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām,* tahqiq: 'Umar Ibn 'Abd al-Salām al-Tadammurī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1987), 28/136.

[19] 'Ubayd Allāh Ibn Yaḥyá Ibn Khāqān Abū al-Ḥasan al-Turkī menjadi menteri di masa al-Mutawakkil. Tetapi pada masa al-Musta'īn, ia diasingkan ke Barqah pada tahun 248 H Setelah al-Musta'īn mangkat, 'Ubayd Allāh Ibn Yaḥyá diangkat lagi oleh Khalifah penggantinya, yaitu al-Mu'tamid pada tahun 256 H. 'Ubayd Allāh Ibn Yaḥyá termasuk menteri yang religius. Dari keluarganya, lahir seorang ahli Hadis terkena, Abū al-Muzāḥīm Mūsá Ibn 'Ubayd Allāh yang pernah berguru kepada anak-anak Aḥmad Ibn Ḥanbal dan Abū Bakr al-Marwazī. al-Ṭabarī menyebutkan bahwa al-Mutawakkil mengangkat pada tahun 235 H, yaitu 3 tahun setelah pengangkatannya menjadi khalifah. Andil besar 'Ubayd Allāh Ibn Yaḥyá dalam pemerintahan al-Mutawakkil membuatnya layak digelari sebagai *al-wazīr al-kabīr.* Ibn 'Asākir, *Tārīkh Dimashq* tahqiq: 'Alī Shayrī (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), 38/143; al-Ṭabarī, *Ṭārīkh al-Ṭabarī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1407 H), 5/312; al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā',* 13/10.

[20] Abū Nu'aym al-Aṣbihānī, *Ḥilyat al-Awliyā'*, 9/219; Al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 11/286; Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām,* 28/136.

banyak tokoh salaf kita). Inti dari isi surat tersebut adalah ungkapan Aḥmad Ibn Ḥanbal bahwa ulama salaf mengatakan orang yang meyakini al-Qur'an sebagai makhluk adalah kafir. Setelah itu, Aḥmad Ibn Ḥanbal mengemukakan kalimat berikut:

Aku cenderung kepada pandangan tersebut. Aku bukanlah orang yang suka ilmu kalam (*ṣāḥib al-kalām)*. Aku tidak menilai "kalam" sedikit pun kecuali yang terdapat di dalam Kitab Allah, atau Sunnah dari Nabi Saw, atau dari sahabat dan tabi'in. Adapun selain itu, maka membicarakannya tidaklah terpuji.[21]

Dari penanggalan yang direkam di dalam *Ḥilyat al-Awliyā'* di atas, Abū Nu'aym menyebutkan bahwa setelah pengiriman surat tersebut, Aḥmad Ibn Ḥanbal didatangi utusan Khalifah al-Mutawakkil agar memberinya hadiah ratusan dinar. Tetapi ia menolak dengan halus. Setelah itu, Abu Nu'aym mengatakan bahwa Aḥmad bin Ḥanbal pernah dibawa menghadap Khalifah al-Mutawakkil. Pertemuan yang terjadi pada tahun 237 H tersebut menumbuhkan empati yang mendalam dari Khalifah al-Mutawakkil terhadap sosok Aḥmad Ibn Ḥanbal. Ini terlihat dari ungkapan anaknya, Ṣāliḥ Ibn Aḥmad yang menginformasikan bahwa hampir setiap hari utusan khalifah mendatangi rumah ayahnya. Kunjungan ini terjadi sampai Aḥmad Ibn Ḥanbal meninggal pada hari Jum'at 12 Rabī' al-Awwal tahun 241 H.

Antipati Aḥmad Ibn Ḥanbal terhadap Rasionalis

Sikap antipati terhadap kelompok rasionalis yang dimaksud di sini adalah *aṣḥāb al-ra'y*. Paradigma yang dibangun di kalangan ahli Hadis di Iraq saat itu adalah penentangan terhadap *aṣḥāb al-ra'y*, karena dianggap mengingkari Sunnah dan mendahulukan *qiyās*. Term *aṣḥāb al-ra'y* biasa digunakan dalam tradisi ahli metodologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*). Namun, pengistilahan ini pada abad kedua dan ketiga Hijriah tidaklah terbatas dalam masalah metodologi hukum, bahkan juga berkaitan dengan persoalan teologis dan transmisi Hadis. Sejauh ini kecenderungan kepada rasional biasa diidentikkan

---

[21] Abū Nu'aym al-Aṣbihānī, *Ḥilyat al-Awliyā'*, 9/219; Al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 11/286; Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām,* 28/136. Teksnya adalah:

وهو الذي أذهب إليه، لست بصاحب كلام، ولا أرى الكلام في شئ من هذا إلا ماكان في كتاب الله، أو في حديث عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أو عن أصحابه، أو عن التابعين. فأما غير ذلك، فإن الكلام فيه غير محمود.

dengan Mu‘tazilah. Asumsi ini memang benar, tetapi dalam konteks perseteruan teologis yang bersumber dari Aḥmad Ibn Ḥanbal maka rasionalis yang dimaksud adalah pengikut Abū Ḥanīfah. al-Shahrastānī membenarkan bahwa *aṣḥāb al-ra'y* adalah pengikut Abū Ḥanīfah di Iraq. Pengikut yang ia maksud antara lain adalah Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Shaybānī, Abū Yūsuf, dan termasuk Bishr al-Marīsī.[22] Walaupun Abū Ḥanīfah dianggap sebagai imam *mujtahid* yang dihormati di belakangan hari, tetapi pada abad kedua dan ketiga Hijriah dianggap menyimpang di kalangan ahli Hadis Iraq.

Dalam hal ini, Ibn Abū Ya‘lá–pengarang *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*—menukil perkataan Aḥmad Ibn Ḥanbal terhadap *aṣḥāb al-ra'y* melalui periwayatan al-Iṣṭikharī. Penukilan ini nanti dikenal dengan *al-Risālah al-Iṣṭikharī*. Ibn Abū Ya‘lá terlihat mempercayai bahwa risalah ini benar-benar bersumber dari Aḥmad Ibn Ḥanbal, sehingga mengatakan bahwa risalah yang diriwayatkan oleh al-Iṣṭikharī tersebut valid. Terlepas dari keotentikan *al-Risālah al-Iṣṭikharī*, Ibn Abū Ya‘lá menukilkan bahwa Aḥmad Ibn Ḥanbal menilai *aṣḥāb al-ra'y* sebagai musuh Allah dan pembohong. Ia sangat tersinggung karena *aṣḥāb al-ra'y* menamakan ahli Hadis di Iraq dengan sebutan *nābitah* dan *ḥashawīyah* (kelomok pinggiran). Bahkan ia membalikkan sebutan *nābitah* dan *ḥashawīyah* terhadap *aṣḥāb al-ra'y* karena mereka dinilai meninggalkan Sunnah Nabi Saw dan lebih mendahulukan rasio dalam bentuk *istiḥsān*. Bahkan disebutkan di dalam risalah tersebut bahwa *aṣḥāb al-ra'y* itulah pelaku bid‘ah yang jahil dan sesat, serta penebar kebohongan di dunia".[23]

Dalam periwayatan lain, Aḥmad Ibn Ḥanbal menjawab pertanyaan anaknya—'Abd Allāh Ibn Aḥmad—dalam menanggapi fatwa *aṣḥāb al-ra'y* dan ahli Hadis yang meriwayatkan Hadis ḍa‘īf dalam suatu permasalahan. Aḥmad Ibn Ḥanbal mengatakan bahwa *aṣḥāb al-ra'y* tidak boleh dijadikan rujukan. Ini disebabkan ia

---

[22] Al-Shahrastānī, *al-Milal wa-al-Niḥal* tahqiq: Muḥammad Sayyid Kaylānī (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1404) 1/207.

[23] Ibn Abū Ya‘lá, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 1/33. Teks dari dari bagian ini adalah:

وأما أصحاب الرأي فإنهم يسمون أصحاب السنة نابتة وحشوية وكذب أصحاب الرأي أعداء الله بل هم النابتة والحشوية تركوا آثار الرسول - صلى الله عليه وسلم - وحديثه وقالوا بالرأي وقاسوا الدين بالاستحسان وحكموا بخلاف الكتاب والسنة وهم أصحاب بدعة جهلة ضلال وطاب دنيا بالكذب والبهتان.

berkeyakinan bahwa Hadis ḍa'if lebih utama daripada rasio.[24] Di dalam kitab *al-Sunnah* yang dinisbatkan kepada 'Abd Allāh Ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal disebutkan dengan lebih eksplisit, siapakah yang dimaksud sebagai *aṣḥāb al-ra'y* dalam konteks tersebut. Aḥmad Ibn Ḥanbal dalam redaksi ini mengatakan bahwa Hadis *ḍa'īf* lebih utama daripada *ra'y* Abū Ḥanīfah (150 H).[25] Abū Ḥanīfah merupakah tokoh *aṣḥāb al-ra'y* yang ia maksud. Pandangan Aḥmad Ibn Ḥanbal dianggap oleh sejarawan Aḥmad Amīn sebagai penyebab utama kemunculan Hadis *ḍa'īf* dan palsu di kalangan ahli Hadis.[26]

Ketidaksukaan terhadap sosok Abū Ḥanīfah dan pemikirannya semakin meluas di kalangan pengikutnya. Bahkan di antara mereka meriwayatkan perkataan-perkataan yang sangat sulit diterima kebenarannya mengenai kesesatan tokoh-tokoh *aṣḥab al-ra'y*. Beberapa riwayat di antaranya dikemukakan 'Abd Allāh Ibn Aḥmad yang meriwayatkan dari Abū Yūsuf—murid terbaik Abū Ḥanīfah—melalui jalur Maḥmūd Ibn Ghaylān dari Muḥammad Ibn Sa'īd Ibn Silm dari ayahnya. Sa'īd Ibn Silm menanyakan kepada Abū Yūsuf saat di Jurjan tentang teologi yang dianut oleh Abū Ḥanīfah sebelum kematian. Abū Yūsuf dalam redaksi ini mengatakan bahwa Abū Ḥanīfah *māta jahmīyan* (mati sebagai seorang pengikut Jahm Ibn Ṣafwān). Ini berarti Abū Ḥanīfah dinilai meninggal dalam keadaan sesat secara teologis.[27] Redaksi periwayatan ini berbeda melalui jalur *al-Qāḍī* Ismā'īl Ibn Isḥāq al-Azdī dari Naṣr Ibn 'Alī dari al-Aṣm'ī dari Sa'īd Ibn Silm. Dalam redaksi ini Sa'īd Ibn Silm hanya bertanya apakah Abū Ḥanīfah berpendapat sebagaimana aliran Jahmīyah, lalu Abū Yūsuf membenarkan asumsi tersebut.[28] Periwayatan ini hanya berkembang di kalangan ahli Hadis yang tidak senang dengan Abū Ḥanīfah. Kebenarannya sulit dibuktikan karena Abū Yūsuf adalah salah satu murid terbaik Abū Ḥanīfah yang berhasil mencapai kemampuan mujtahid muṭlaq.

[24] Abū al-Faḍl al-Muqri', *Aḥādīts fī Dhamm al-Kalām wa-Ahluhu* tahqiq: Nāṣir Muḥammad al-Jadī' (Riyad: Dār al-Aṭlas, t.t.), 2/180.

[25] 'Abd Allāh Ibn Aḥmad, *al-Sunnah* tahqiq: Muḥammad Salīm al-Qaḥṭānī (Dammam: Dār Ibn Qayyim, 1406), 1/181.

[26] Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām* (Kairo: Dār al-Kutub, 1975), 215-216.

[27] 'Abd Allāh Ibn Aḥmad, *al-Sunnah,* 1/181.

[28] 'Abd Allāh Ibn Aḥmad, *al-Sunnah*, 1/181.

Awal Kejayaan Madrasah Aḥmad Ibn Ḥanbal

Pengaruh ajaran Aḥmad Ibn Ḥanbal sangat kuat terhadap kebijakan-kebijakan Khalifah al-Mutawakkil.[29] Pada masa inilah teologi puritan langsung mendapatkan posisi penting dan berpengaruh ke dalam ranah hukum. Ini terlihat dari perintah al-Mutawakkil pada tahun 236 H untuk menghancurkan bangunan di atas kuburan al-Ḥusayn Ibn ʻAlī Ibn Abū Ṭālib. Tidak hanya itu, ia juga memerintahkan agar rumah-rumah di sekitarnya dihancurkan, lalu dijadikan kebun. Peziarah dilarang mengunjunginya dengan penjagaan ketat *shurṭah* (sejenis polisi).[30] Besar kemungkinan keberadaan *shurṭah* ini menginspirasi pembentukan *shurṭah sharʻīyah* di negara-negara yang cenderung puritan pada masa kontemporer.

Sebelum masa tersebut, al-Mutawakkil membebaskan semua tahanan teologis yang pernah dihukum sejak masa ayahnya, Khalifah al-Wāthiq. Ia lebih cenderung kepada ajaran teologi ahli Hadis, dan sebaliknya sangat anti terhadap ahli kalam, terutama Muʻtazilah dan Jahmīyah. Semua itu terindikasi dari dukungan al-Mutawakkil dalam memperluas kajian Hadis dan melarang ilmu kalam. Salah satu yang paling fenomenal dari kebijakan ini adalah sikapnya mendorong banyak orang untuk mengikuti kajian teologi berdasarkan disiplin ilmu Hadis. Pada tahun 234 H/849 M, keluarga Abū Shaybah mendapat kehormatan untuk membuka kajian Hadis mengenai konsep teologi menurut ahli Hadis. Di kota al-Manṣūr, ʻUthmān Ibn Abū Shaybah diberikan panggung khusus untuk sekedar menyampaikan Hadis-Hadis *ru'yat Allāh* (melihat Allah) sebagai penolakan terhadap doktrin

---

[29] Tetapi al-Suyūṭī mempunyai pandangan sendiri yang cenderung menilai al-Mutawakkil adalah khalifah pertama yang bermazhab al-Shāfiʻī. Apabila ini benar, maka hal tersebut tidaklah saling bertentangan. Ini dikarenakan mazhab al-Shāfiʻī pada periode Baghdad –sebelum hijrah ke Mesir- lebih cenderung kepada ahli Hadis. Mazhab Aḥmad Ibn Ḥanbal dengan al-Shāfiʻī dapat diposisikan seperti mazhab Abū Yūsuf dalam mazhab Abū Ḥanīfah. Pernyataan al-Suyūṭī mengenai al-Mutawakkil dapat dilihat dalam al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā',* 1/301.

[30] Al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Ṭabarī,* 5/312; al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā'* tahqiq: Muḥammad Muḥyi al-Dīn ʻAbd al-Ḥamīd (Mesir: Maṭbaʻah al-Saʻādah, 1952), 301. Keberadaan *shurṭah* dengan tugas di atas bukanlah hal yang baru pada masa Abbasīyah. Institusi ini telah ada sejak awak kekhalifahan. Namun yang perlu diperhatikan adalah pejabat *shurṭah* sejak masa Khalifah al-Ma'mūn sampai pertengahan pemerintahan al-Mutawakkil, yaitu tahun 235 H Ini berarti eksekutor yang menjalankan hukuman terhadap Aḥmad Ibn Ḥanbal pada masa al-Ma'mūn, dan hukuman terhadap teolog yang berbeda dengan imam tersebut pada masa al-Mutawakkil adalah sama. Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād,* 1/92.

Mu'tazilah. Di masjid Raṣāfah, Abū Bakr Ibn Abū Shaybah (w. 235 H/850 M)—pengarang *al-Muṣannaf*—diberikan kesempatan untuk hal yang sama. Tokoh kedua lebih populer di kalangan ahli Hadis daripada yang pertama. Dalam hal ini, al-Khaṭīb al-Baghdādī menyebutkan bahwa dua majlis itu dihadiri lebih dari tiga pulu ribu orang.[31] Jumlah ini tentu sangat fantastis dibandingkan realita yang sebenarnya. Ini disebabkan angka tersebut sangat sering digunakan untuk menunjukkan jumlah yang sangat banyak.

Di samping itu, pada tahun 237 H Khalifah al-Mutawakkil mengganti Muḥammad Ibn Abū al-Layth yang sebelumnya bertugas sebagai hakim tertinggi di Mesir. Muḥammad Ibn Abū al-Layth diganti karena terindikasi menganut aliran teologi Jahmīyah. Bahkan, al-Suyūṭī dalam *Tārīkh al-Khulafā'* menyebutnya sebagai salah salah tokoh utama Jahmīyah di Mesir. Setelah itu, posisi Muḥammad Ibn Abū al-Layth digantikan oleh al-Ḥārith Ibn Sikkīn. Tokoh terakhir memberikan hukuman cambuk duapuluh kali kepada Muḥammad Ibn Abū al-Layth setiap hari.[32]

Pada tahun yang sama, al-Mutawakkil mulai menyingkirkan Aḥmad Ibn Abū Du'ād (w. 240 H/855 M) dan anaknya Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abū Du'ād (w. 240 H/855 M). Aḥmad Ibn Abū Du'ād adalah tokoh Mu'tazilah terpenting yang pernah ada pada masa Khalifah al-Wāthiq. Ia "berjasa" dalam menghukum dan memenjarakan tokoh-tokoh ahli Hadis yang tidak menerima doktrin Mu'tazilah, terutama dalam masalah al-Qur'an. Tetapi al-Mutawakkil tidak langsung melengserkannya di awal menjabat kekhalifahan, karena Aḥmad Ibn Abū Du'ād secara politik mendukungnya.[33] Keterangan ini diperkuat oleh Khāṭīb al-Baghdādī dengan menukil laporan dari Muḥammad Ibn Yaḥyá al-Ṣūlī bahwa al-Mutawakkil memang tidak menyukai teologi yang dianut Aḥmad Ibn Abū Du'ād.[34] Sikap al-Mutawakkil menunjukkan bahwa penguasa tidak sepenuhnya anti kepada kelompok yang berseberangan dengannya secara teologi, selama mereka mendukung kekuasaannya. Kebenaran teologi tetap menjadi tumpul ketika berhadapan dengan kepentingan politik.

---

[31] Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, 10/67.
[32] Al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā',* 301.
[33] Al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Ṭabarī,* 2/367-368.
[34] Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, 1/298.

Berdasarkan itu, besar kemungkinan keputusan untuk pemenjaraan terhadap Aḥmad Ibn Abū Du'ād bukan karena keinginan Khalifah sendiri, tetapi disebabkan desakan pengikut Aḥmad Ibn Ḥanbal. Desakan ini menyebabkan al-Mutawakkil mulai menunjukkan kemurkaan terhadapnya, lalu memenjarakannya pada tahun 237 H. Asumsi ini diperkuat dengan sebuah informasi bahwa Aḥmad Ibn Ḥanbal pernah ditanya mengenai status keimanan Ibn Abū Du'ād, lalu ia menilainya sebagai orang yang kafir. Aḥmad Ibn Ḥanbal berargumentasi bahwa al-Qur'an adalah ilmu Allah. Siapa pun yang mengatakan ilmu-Nya adalah makhluk maka ia menjadi kafir.[35] Sikap ini merupakan salah satu pokok ajaran teologi yang dibangun oleh Aḥmad Ibn Ḥanbal. Hal yang sama juga pernah dikemukakan pada masa sebelumnya dalam surat yang dikirim ke Musaddad Ibn Musarhad (w. 228 H/843 M). Bahkan dalam surat tersebut ditambahkan bahwa ia juga menganggap kafir siapa pun yang tidak mengafirkan penganut ajaran *khalqiyat* al-Qur'an.[36] Sebelumnya, al-Mutawakkil membiarkan Aḥmad Ibn Abū Du'ād, bahkan memberi jabatan untuk anaknya. Oleh karena itu, dapat diasumsikan bahwa al-Mutawakkil memutuskan untuk bersikap keras terhadap Aḥmad Ibn Abū Du'ād karena merasa terancam secara teologis jika tidak melengserkan dan menghukum para penganut ajaran tersebut.

Pada tahun 241 H, pemerintahan al-Mutawakkil menghukum teolog-teolog yang menyimpang dari teologi "resmi". Apabila di masa Khalifah al-Ma'mūn, al-Mu'taṣim, dan al-Wāthiq para teolog yang berbeda dengan rasionalitas Mu'tazilah dihukum, termasuk di dalamnya Aḥmad Ibn Ḥanbal, maka pada masa al-Mutawakkil dilakukan sebaliknya. Ketika teolog-teolog Mu'tazilah yang masih tersisa di masa itu mencerca beberapa sahabat Nabi Saw seperti Abū Bakr al-Ṣiddīq, 'Ā'ishah, 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb, Ḥafṣah, dan sahabat lainnya, maka langsung dieksekusi dengan hukuman paling berat yang dapat menyebabkan kematian. Di antara mereka yang mendapatkan

---

[35] Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, 4/153.

[36] Ibn Abū Ya'lá, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah* tahqiq: Muḥammad Ḥamid al-Faqī (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), 1/342-243. Potongan teks dari suratnya adalah:

فآمركم أن لا تؤثروا على القرآن شيئاً فإنه كلام الله عز وجل وما تكلم الله به فليس بمخلوق وما أخبر به عن القرون الماضية فغير مخلوق وما في اللوح المحفوظ وما في المصاحف وتلاوة الناس وكيفما قرئ وكيفما يوصف فهو كلام الله غير مخلوق فمن قال: مخلوق فهو كافر بالله العظيم ومن لم يكفره فهو كافر.

hukuman karena masalah ini adalah ʻĪsá Ibn Jaʻfar yang dikenal dengan *ṣāḥib al-khānāt.* Hukuman ini jauh lebih berat daripada hukuman rezim Muʻtazilah sebelumnya yang hanya menghukum penjara Aḥmad Ibn Ḥanbal.

ʻĪsá Ibn Jaʻfar dilaporkan mencaci sahabat-sahabat di atas, sehingga ada seorang mata-mata pemerintah yang mengirim surat ke ʻUbayd Ibn Yaḥyá agar disampaikan ke Khalifah al-Mutawakkil. Setelah disampaikan, al-Mutawakkil langsung memerintahkan eksekusi terberat terhadap ʻĪsá Ibn Jaʻfar. Keputusan al-Mutawakkil tersebut disebutkan di dalam surat ʻUbayd Ibn Yaḥyá kepada al-Ḥasan Ibn ʻUthmān.

"Orang ini (ʻĪsá Ibn Jaʻfar) harus dihukum dengan *ḥadd* di hadapan khalayak ramai sebagai hukuman *shatm* (pencacian terhadap sahabat Nabi Saw) dengan limaratus kali cambuk, karena ia telah melakukan perbuatan dosa. Apabila ia mati (karena cambukan), maka dilemparkan ke air (laut atau sungai) tanpa disalatkan, agar menjadi penyebab setiap pelaku penyimpangan agama yang telah keluar dari barisan umat Islam menghentikan penyelewangan mereka.[37]

Pada masa pemerintahan al-Mutawakkil tahun 232-247 H, semua ahli Hadis benar-benar mendapat kebebasan berkarya. Dimulai dengan penempatan keluarga *Ālu* Abū Shaybah, lalu dukungan

---

[37] Al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Ṭabarī,* 5/321; Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, 7/357; Ibn ʻAsākir, *Tārīkh Dimashq,*13/135; Ibn Àsākir, *al-Bidāyah wa-al-Nihāyah,* 10/357. Potongan dari teks surat yang terdapat dalam *Tārīkh al-Ṭabarī* adalah sebagaimana berikut:

وصل كتابك في الرجل المسمى عيسى بن جعفر بن محمد بن عاصم صاحب الخانات وما شهد به الشهود عليه من شتم أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم ولعنهم وإكفارهم ورميهم بالكبائر ونسبتهم إلى النفاق وغير ذلك مما خرج به إلى المعاندة لله ولرسوله صلى الله عليه و سلم .... أن يضرب الرجل حدا في مجمع الناس حد الشتم وخمسمائة سوط بعد الحد للأمور العظام التي اجترأ عليها فإن مات ألقي في الماء في غير صلاة ليكون ذلك ناهيا لكل ملحد في الدين خارج من جماعة المسلمين.

Di dalam *Tārīkh Baghdād*, Khāṭīb al-Baghdādī meriwayatkan hukuman yang yang lebih berat dari itu, yaitu dengan seribu kali cambuk. Ibn ʻAsākīr dan Ibn Kaṭḥīr belakangan lebih cenderung kepada riwayat ini. Khaṭīb al-Baghdādī menyebutkan teks berikut:

أن يضرب عيسى بن جعفر بن محمد بن عاصم وقيل أحمد بن محمد بن عاصم صاحب خان عاصم ألف سوط لأنه شهد عليه الثقات وأهل الستر أنه شتم أبا بكر وعمر وقذف عائشة فلم ينكر ذلك ولم يتب منه

terhadap Aḥmad Ibn Ḥanbal, dan puncaknya melahirkan tokoh-tokoh besar. Dari zaman keemasan ahli Hadis inilah muncul nama-nama tersohor seperti al-Bukhārī (194-256 H/810-870 M), al-Dhuhlī (172-258 H/789-872 M), Muslim al-Naysabūrī (206- 261 H/822-875 M), Abū Dāwūd al-Sijistānī (202-275 H/818-889 M), Abū 'Isá al-Tirmidhī (209-279 H/825-893 M), al-Nasā'ī (215-303 H/831-916 M), Ibn Mājah (207- 275 H/824-886 M), al-Dārimī al-Samarqandī (181-255 H/798-869 M), al-Dārimī al-Sijistānī (200-280 H/816-894 M), Ibn Khuzaymah (223-311 H/838-924 M), dan masih banyak lagi lainnya. Pada abad-abad setelahnya, seorang ahli Hadis tidak dianggap memenuhi standar keilmuan jika belum mempelajari karya-karya mereka atau mempunyai *sanad* periwayatan kitab-kitab mereka.

B. Polemik Teologis Madrasah Ahmad Ibn Hanbal dengan Ahli Hadis Semasa

Al-Khaṭīb al-Baghdādī menukil beberapa peristiwa yang melatarbelakangi polemik teologis yang terjadi sesama ahli Hadis. Di dalam *Tārīkh Baghdād,* al-Khaṭīb al-Baghdādī mengemukakan sosok ahli Hadis lain seperti al-Husayn al-Karābīsī. Al-Husayn al-Karābīsī (248 H) adalah salah seorang murid terdekat dan terbaik Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī (204 H). Ia —sebagaimana murid al-Shafi'ī lainnya termasuk Aḥmad Ibn Ḥanbal— sering belajar sehingga menginap di rumah pendiri mazhab al-Shāfi'ī tersebut. Kedekatan tersebut terlihat dari pengetahuannya terhadap ritual-ritual khusus yang dilakukan al-Shāfi'ī pada malam hari.[38] Tetapi sebelum ia menjadi murid al-Shāfi'ī, al-Husayn al-Karābīsī adalah pengikut *aṣḥāb al-ra'y*. Ia menjadi pengikut *aṣḥāb al-ra'y* dengan belajar kepada Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Shaybānī (189 H), salah seorang murid Abū Ḥanīfah (150 H).

Dalam hal ini, Abū Thawr rekan al-Ḥusayn al-Karabīsī menginformasikan bahwa mereka sangat sering belajar kepada *aṣhāb al-ra'y* sampai datang al-Shāfi'ī ke Iraq. Di Iraq, Muḥammad Ibn Idrīs al-Shafi'ī dianggap sebagai ahli Hadis yang intelek (*aṣḥāb al-Ḥadīth yatafaqqah*), sehingga Abū Thawr mengajak al-Ḥusayn untuk

---

[38] Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.), 8/65. Al-Ḥusayn mengisahkan bahwa al-Shāfi'ī salat malam hanya dengan membaca 50 ayat atau maksimal 100 ayat. Setiap kali membaca ayat rahmat maka ia bermohon kepada Allah, dan sebaliknya jika membaca ayat azab maka ia berlindung kepada Allah.

mendebat dan merendahkan tokoh dari Hijaz itu. Saat menghadiri majlisnya, al-Ḥusayn mengemukakan beberapa pertanyaan kepada al-Shāfi'ī. Semua pertanyaan tersebut dijawab oleh Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī dengan langsung merujuk dengan tepat kepada al-Qur'an dan Sunnah, sehingga al-Ḥusayn dan Abū Thawr merasa kagum. Abū Thawr mengungkapkan perasaannya saat itu dengan pribahasa *ḥattá aẓlam 'alaynā al-bayt* (sehingga rumah menjadi gelap bagi kami). Setelah itu, mereka berdua menyatakan menjadi pengikut Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī dan meninggalkan *aṣḥāb al-ra'y.*[39]

Kesamaan antara al-Ḥusayn al-Karābīsī dan Aḥmad Ibn Ḥanbal minimal ada dari dua sisi, pertama mereka pernah belajar kepada Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī, dan kedua sama-sama sebagai ahli Hadis. Polemik di antara mereka berdua dimulai dengan isu penciptaan al-Qur'an dan pembacaaan (*qirā'ah*) terhadapnya. Abū Ṭayyib al-Māwardī meriwayatkan perseteruan di antara mereka dimulai dengan kedatangan seseorang kepada al-Husayn al-Karābīsī.[40] Orang tersebut menanyakan kepadanya perihal al-Qur'an, maka al-Ḥusayn al-Karābīsī menanggapinya bahwa kalam Allah bukanlah makhluk. Orang yang sama memberikan pertanyaan lanjutan tentang pembacaan al-Qur'an (*talaffuẓ bi-al-Qur'ān*). Ia menjawab bahwa pembacaan terhadapnya adalah makhluk. Setelah itu, orang tersebut melaporkan jawaban al-Ḥusayn al-Karābīsī kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal. Aḥmad Ibn 'Abd Allāh langsung mengingkari jawaban tersebut, bahkan menilainya sebagai penyimpangan atau bid'ah. Respon dari Aḥmad Ibn Ḥanbal disampaikan oleh orang yang sama kepada al-Ḥusayn al-Karābīsī. Setelah itu, al-Husayn al-Karābīsī merujuk pendapatnya dengan mengatakan bahwa pembacaan terhadap al-Qur'an bukanlah makhluk. Sikap "baru" dari al-Husayn al-Karābīsī juga dilaporkan orang tersebut kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal. Tetapi Aḥmad Ibn Ḥanbal tetap menilainya menyimpang. Berdasarkan itu, al-Husayn al-Karabīsī menyebut Aḥmad Ibn Ḥanbal sebagai "anak kecil" atau *ṣabī*. Kutipan dari perkataanya yang sangat tajam tersebut antara lain,

"Apa yang mesti kita lakukan pada anak ini. Jika kita mengatakan *talaffuẓ bi-al-Qur'ān* adalah makhluk maka dinilai bid'ah. Begitu juga,

---

[39] Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād,* 6/68.

[40] Belakangan akan dikemukakan bahwa Abū Bakr al-Marwazī adalah sosok penanya yang menjadi penyebab keretakan hubungan Aḥmad Ibn Ḥanbal dan al-Ḥusayn al-Karābīsī dalam geneologi Baghdad pada bab berikutnya.

jika kita mengatakannya tidak makhluk dinilai bid'ah".[41]

Tanggapan al-Husayn al-Karābīsī yang merasa heran tersebut membuat pendiri Ḥanābilah dan pengikutnya tersulut emosi dan menampakkan kebencian teologis. Inilah yang menyebabkan ahli Hadis yang cenderung kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal selalu menilai al-Ḥusayn al-Karābīsī periwayat yang *majrūḥ* (dikritik) karena dianggap menyimpang dalam masalah teologi.

Pandangan al-Ḥusayn al-Karābīsī ini dianggap oleh sebagian pengikut Aḥmad Ibn Ḥanbal sebagai bentuk kecenderungan kepada ajaran Jahmīyah. Anggapan tersebut terlihat dari pengaduan Muḥammad Ibn al-Hasan al-Mawṣilī yang berasal dari kota Mosul. Muḥammad Ibn al-Hasan al-Mawṣilī mengatakan bahwa di Mosul banyak kelompok Jahmīyah yang mengikuti pandangan al-Ḥusayn al-Karābīsī. Lalu Aḥmad Ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal memberikan jawaban yang bersifat preventif dengan melarang berkomunikasi dengan al-Ḥusayn al-Karābīsī dan siapa pun yang pernah berbicara kepadanya. Larangan keras tersebut ia sampaikan lebih dari tiga kali karena al-Ḥusayn al-Karābīsī dianggap cenderung kepada Jahmīyah.[42] Sikap responsif ini belakangan menjadi ciri khas dalam berteologi di antara sesama pengikut Aḥmad Ibn Ḥanbal. Realita tersebut akan terlihat nanti pada perseteruan al-Dhuhlī dengan al-Bukhārī.

Sikap responsif Aḥmad Ibn Ḥanbal tersebut tentu dapat dibaca dari beberapa sudut pandang. Asumsi positifnya adalah Aḥmad Ibn Ḥanbal memang tidak mau sama sekali menyentuh wilayah perdebatan teologis yang tidak ditemukannya dalam sebagaimana disinggung sebelumnya. Isu al-Qur'an dan *talaffuẓ* sebagai makhluk atau salah satunya makhluk adalah isu baru yang dikategorikannya bid'ah. Sayang sekali, disebabkan Aḥmad Ibn Ḥanbal tidak tertarik sama sekali terhadap isu ini, sehingga ia menolak semua yang berkaitan dengan permasalahan tersebut. Di sisi lain, asumsi negatif pun tentu akan muncul dengan mempertanyakan ketidaksiapan Aḥmad Ibn Ḥanbal dan pengikutnya terhadap dinamika berpendapat, terutama terhadap persoalan yang tidak disinggung oleh orang-orang terdahulu.

---

[41] Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.), 8/65. Teks dari tanggapan al-Husayn al-Karābīsī adalah:

أيش نعمل بهذا الصبي إن قلنا مخلوق قال بدعة وإن قلنا غير مخلوق قال بدعة

[42] Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād,* 8/65; al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 18/423.

Perbedaan dalam persoalan yang kecil di ranah teologi sering menjadi penyebab seorang periwayat Hadis dihujat dalam kitab-kitab *jarḥ* dan *ta'dīl*. Di sisi lain, besar kemungkinan sikap teologis tersebut mengindikasikan trauma yang diakibatkan dari penyiksaan pada masa sebelumnya.

Keteguhan Aḥmad Ibn Ḥanbal dalam menghadapi siksaan karena persoalan teologi tersebut sangat berkesan bagi banyak orang. Ini terlihat dari ketertarikan Khalifah al-Mutawakkil (232-247 H/847-861 M) terhadapnya. Tidak hanya itu, kematian Aḥmad Ibn Ḥanbal pada tahun 241 H dianggap sebagian ahli Hadis sebagai hari berkabung terpanjang dalam sejarah. Tidak sedikit yang menyebutkan bahwa jenazah Aḥmad Ibn Ḥanbal dihadiri delapan ratus ribu laki-laki dan enam puluh ribu perempuan.[43] Angka ini sangat fantastis, tetapi sangat mungkin terjadi. Bahkan Ibn al-Jawzī menyebutkan lebih banyak dari itu.[44] Tetapi sejarawan aliran-aliran kalam kontemporer seperti Ja'far al-Subhānī menyangsikan angka tersebut sebagai sikap yang dilebih-lebihkan oleh pengikut Aḥmad Ibn Ḥanbal.[45] Barangkali Ja'far al-Subḥānī menyangsikan ini karena sulit diterima rasio, atau karena sentimen teologisnya sebagai teolog Shī'ah Imāmīyah terhadap Ḥanābilah.

C. Perseteruan Teologis Pasca Aḥmad Ibn Ḥanbal

Perseteruan ini, secara geografis tidak hanya terjadi di Baghdad, tetapi masih termasuk kepada periode tersebut. Ini disebabkan Madrasah Aḥmad Ibn Ḥanbal yang dimaksud bukan hanya secara geografis di Baghdad, tetapi juga mencakup murid-murid dan penerus ajaran Aḥmad Ibn Ḥanbal yang pernah belajar di Baghdad lalu berpindah ke wilayah lain.

Dinamika teologis tersebut akan terlihat jelas pada murid-murid Aḥmad Ibn Ḥanbal yang berdomisili di Naisapur, Sijistan, Hera dan wilayah Khurasan lainnya. Ibn Taymīyah di dalam *Dar' al-Ta'ārud al-'Aql wa-al-Naql* menyadari kenyataan tersebut karena mendapat keterangan dari karya-karya Ibn Qutaybah. Ibn Taymīyah mengatakan

[43] Khaṭīb Baghdād, *Tārīkh Baghdād*, 4/422.

[44] Ibn al-Jawzī, *Ṣafwat al-Ṣafwah* tahqiq: Maḥmūd Fakhūrī dkk (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1979), 2/358.

[45] Ja'far al-Subḥānī, *al-Buḥūth fī al-Milal wa-al-Niḥal*, (Qom: Mu'assasah al-Imām al-Ṣādiq, 1427 H), 3/456.

bahwa perdebatan teologis yang terjadi di abad ketiga merupakan perselisihan di antara murid-murid Aḥmad Ibn Ḥanbal. Dalam hal ini, ia menyebutkan beberapa nama seperti al-Bukhārī, al-Dhuhlī. Al-Bukhārī didukung oleh Muslim Ibn al-Ḥajjāj pengarang *Ṣaḥīḥ Muslim*, sebaliknya al-Dhuhlī dibela oleh Abū Zur'ah dan Abū Ḥātim al-Rāzī. Ibn Taymīyah tetap menilai mereka sebagai *ahl al-'ilm wa-al-sunnah wa-al-ḥadīth* (ahli ilmu, Sunnah, dan Hadis).[46]

Polemik Teologis antara al-Bukhārī (194-256 H/810-870 M), al-Dhuhlī (172-258 H/789-872 M)

Selain sebagai ahli Hadis, al-Bukhārī—yang bernama lengkap Muḥammad Ibn Ismā'īl-merupakan salah satu pengikut Aḥmad Ibn Ḥanbal yang mempunyai pendirian berbeda dalam masalah teologi. Pendirian teologisnya mulai menjadi sorotan saat berpolemik dengan beberapa murid senior Aḥmad Ibn Ḥanbal yang cenderung secara harfiah kepada doktrin antromoformisme. Minimal ada dua tokoh yang cenderung kepada doktrin tersebut. Mereka adalah al-Dhuhlī di Naisapur dan 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī di Hera. Di dalam sejarah teologi, perseteruan al-Bukhārī hanya terjadi dengan tokoh pertama, yaitu Muḥammad Ibn Yaḥyá yang lebih sering dikenal sebagai al-Dhuhlī. Ini disebabkan hubungan mereka sangat dekat dan masa hidup yang bersamaan.

Pada awalnya, mereka tidak berpolemik, sebaliknya berhubungan baik. Ini terlihat dari sikap al-Dhuhlī yang memerintahkan murid-muridnya untuk belajar kepada al-Bukhārī. Di sisi lain, al-Bukhārī tidak hanya menganggapnya sebagai senior, tetapi juga sebagai guru. Namun, polemik mulai terjadi ketika kajian Hadis al-Bukhārī lebih diminati dan ia mempunyai pandangan teologis yang dianggap kontroversial. Hubungan tersebut dikemukakan oleh al-Ḥasan Ibn Muḥammad Jābir—salah seorang murid al-Dhuhlī—yang membenarkan bahwa al-Dhuhli pada awalnya memerintahkan murid-muridnya untuk belajar kepada al-Bukhārī. Bahkan al-Dhuhlī memuji al-Bukhārī dengan sebutan "orang yang salih" atau *rajul ṣāliḥ*. al-Ḥasan Ibn Muḥammad Jābir menukil perkataan al-Dhuhlī, "Pergilah ke majlis orang salih ini, lalu belajarlah darinya". Ketika banyak pelajar yang ikut dan tertarik dengan kajian al-Bukharī, sehingga menyebabkan majlis al-Dhuhlī

[46] Ibn Taymīyah, *Dar' al-Ta'ārud al-'Aql wa-al-Naql*, 1/149.

menjadi sepi maka ia mulai merasa iri dan kurang senang. Setelah itu, al-Dhuhlī secara terus terang menebar permusuhan dengan al-Bukhārī.[47]

Informan lain seperti Abū Bakr Ibn ʻAdī, sebagaimana dinukil oleh al-Dhahabī, menambahkan bahwa yang merasa kurang senang terhadap al-Bukhārī tidak hanya al-Dhuhlī, tetapi juga beberapa ahli Hadis lain di kota Naisapur. Sikap mereka menyebabkan al-Bukhārī merasa disudutkan dengan berbagai perdebatan yang bersifat teologis. Di kalangan ahli Hadis Naisapur, tersebar isu bahwa al-Bukhārī berpandangan bahwa pembacaan terhadap al-Qur'an adalah makhluk. Apabila isu tersebut benar, maka al-Bukhārī positif dianggap sebagai Jahmīyah. Oleh karena itu, mereka ingin mendengar langsung dari al-Bukhārī. Ketika majlis al-Bukhārī ramai dipenuhi oleh para pelajar Hadis dan tokoh-tokoh yang tidak senang dengannya, maka ada seseorang berdiri bertanya mengenai pandangannya tentang isu tersebut. Dalam hal ini, al-Bukhārī menolak untuk menjawab, sampai orang tersebut bertanya tiga kali. Pada akhirnya, al-Bukhārī berkata: "al-Qur'an adalah kalam Allah dan bukan makhluk, tetapi perbuatan hamba adalah makhluk. Adapun sikap mempertanyakan *(imtiḥān)* hal tersebut adalah bidʻah". Setelah al-Bukhārī mengatakan hal itu, maka banyak orang yang terheran karena tidak menyukai jawabannya, lalu mereka meninggalkannya.[48]

Dalam hal ini, Yaḥyá Ibn Saʻīd—ahli Hadis yang pro al-Bukhārī—juga cenderung mengatakan seperti pandangan al-Bukhārī. Ia juga menyaksikan bahwa al-Bukhārī menyebutkan dengan lebih rinci bahwa perbuatan, gerakan, usaha, dan tulisan manusia adalah makhluk. Namun, al-Bukhārī menambahkan, "Adapun al-Qur'an yang dibaca, tertulis di mushaf, dihafal di dalam dada seseorang adalah kalam Allah yang bukan makhluk". al-Bukhārī mengungkapkan hal ini

---

[47] Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām wa-Wafayāt Mashāhir al-Aʻlām* tahqiq: ʻUmar ʻAbd al-Salām al-Tadammurī (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1987), 19/267.

[48] Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām,* 19/266-267. Adapun ungkapan al-Bukhārī tersebut adalah:

القرآن كلام الله غير مخلوق، وأفعال العباد مخلوقة، والامتحان بدعة. قال فلان حسن القراءة ورديء القراءة. ولا يقال: حسن القرآن، ولا رديء القرآن. وإنما ينسب إلى العباد القراءة لأن القرآن كلام الرب، والقراءة فعل العبد. وليس لأحد أن يشرع في أمر الله بغير علم، كما زعم بعضهم أن القرآن بألفاظنا وألفاظنا به شيء واحد. والتلاوة هي المتلو، والقراءة هي المقرئ.

dengan berdasarkan firman Allah, "Tetapi itu adalah ayat yang jelas di dalam hati orang-orang yang diberikan ilmu".(QS. al-'Ankabūt: 49).[49]

Pada penjelasan lain, al-Bukhārī mengembangkan kata-kata yang menjadi kaidah berpikirnya. Ia mengatakan bahwa ketika seseorang membaca al-Qur'an dengan merdu, maka yang disebut merdu adalah suaranya, bukan al-Qur'annya. Begitu juga, ketika seseorang membaca al-Qur'an dengan suara tidak merdu, maka yang disebut jelek adalah suaranya, bukan al-Qur'an. Bacaan diinisiasi hanya kepada hamba, karena al-Qur'an adalah kalam Allah, sedangkan aktivitas membaca tersebut adalah perbuatan hamba. Berbeda dengan al-Dhuhlī yang teguh mengatakan bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah dari segala segi.[50] Dalam hal ini, al-Bukhārī dengan terus terang menolak pandangan Mujassimah yang dinilainya telah mengada-ada terhadap Allah dengan berkata:

"Ketika bacaan seseorang bagus, maka tidak dikatakan *ḥasan al-Qur'ān* (keindahan al-Qur'an) tetapi keindahan suara pembacanya, dan sebaliknya jika bacaan seseorang buruk, maka tidak dikatakan *radī' al-Qur'ān* (keburukan al-Qur'an). Bacaan tersebut dinisbatkan kepada hamba karena al-Qur'an adalah kalam Tuhan". Tidak seperti yang mereka yakini bahwa al-Qur'an dan pembacaan kita terhadap al-Qur'an adalah satu kesatuan, sehingga bacaan dianggap sebagai objek yang dibaca.

Dialektika awal al-Bukhārī terlihat sangat mirip dengan Aḥmad Ibn Ḥanbal, tetapi ia menambahkan satu persoalan, yaitu kemakhlukan perbuatan hamba saat membaca sebagai makhluk. Pandangan inilah yang dijadikan oleh al-Dhuhlī sebagai alasan untuk "menghabisi" al-Bukhārī karena dianggap sebagai penista al-Qur'an sebagaimana Jahmīyah. Isu yang telah tersebar di Naisapur adalah al-Bukhārī membedakan *fi'il* "membaca" yang bersifat makhluk, dengan al-Qur'an sebagai objek bacaan. Perbedaan yang sangat tipis ini menjadi sangat sensitif di kalangan pengikut Aḥmad Ibn Ḥanbal. Sikap ini belakangan menjadi sebuah kaidah dalam teologi Salafi, bahwa seseorang dapat dianggap sesat bahkan kafir hanya dikarenakan satu perbedaan kecil.

---

[49] Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām,* 19/268.
[50] Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām,* 19/268.

Dari Ibn Khuzaymah (233-311 H/848-924 M) sampai al-Ḥākim (321-405 H)

Ibn Khuzaymah jauh lebih muda daripada al-Bukhārī yang lahir tahun 194 H. Begitu juga ia lebih muda delapan tahun daripada al-Nasā'ī (w. 303 H). Ibn Khuzaymah kurang populer mungkin disebabkan karyanya tidak berkualitas sebaik karya al-Bukhārī, meskipun sama-sama menamakan karya mereka dengan *Ṣaḥīḥ*. Namun, mereka semua pernah menikmati kebijakan Khalifah al-Mutawakkil yang cenderung mendukung Aḥmad Ibn Ḥanbal dan ahli Hadis.

Di samping itu, ia disebut oleh Ibn Mākūlā yang menyebutkan bahwa di Naisapur ia disebut sebagai *imām al-a'immāh* (pemuka para imam).[51] Ibn Ḥibbān menilai kepiawaiannya dalam memahami sanad dan melakukan *istinbāṭ* di atas rata-rata kemampuan seorang ahli Hadis. Ibn Khuzaymah mampu menelusuri dan menjelaskan sanad-sanad Hadis yang tidak diketahui kebanyakan ahli Hadis.[52] al-Bukhārī dan Muslim juga termasuk muridnya sekaligus sebagai guru, meskipun mereka berdua lebih dahulu meninggal dari Ibn Khuzaymah.[53] Fenomena guru dan murid saling berbagi ilmu itu biasa disebut dengan *mudabbaj*. Bahkan al-Subkī menambahkan bahwa Ibn Khuzaymah adalah seorang mujtahid mutlak, meskipun ia tidak mau keluar dari mazhab al-Shāfi'ī.[54]

Dalam masalah pemikiran, Ibn Khuzaymah termasuk ahli Hadis yang diperdebatkan teologinya. Ini disebabkan periwayatan tentang otobiografinya berbeda dengan karya-karya teologis yang dianggap bersumber darinya. Al-Ziriklī menyebutkan bahwa Ibn Khuzaymah mempunyai lebih dari seratus empat puluh karya, di antaranya yang berkaitan dengan teologis adalah *Kitāb al-Tawḥīd wa-Ithbāt Ṣifat al-Rabb*.[55]

Ibn Khuzaymah tidak sepakat dengan kelompok Kullābīyah dan Jahmīyah. Sebagaimana Aḥmad bin Ḥanbal, Ia mengafirkan siapa saja

---

[51] Ibn Mākūlā, *Ikmāl al-Kamāl*, 2/243.

[52] Ibn Ḥibbān, *al-Thiqāt* tahqiq: al-Sayid Sharf al-Dīn Aḥmad (Beirut: Dār al-Fikr, 1975), 9/159

[53] Al-Dhahabī, *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ* tahqiq: Zakarīyā 'Umayrāt (Kairo: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1998), 2/208. Fenomena ini di kalangan ahli Hadis disebut dengan *mudabbaj* yaitu guru dan murid saling belajar satu sama lain.

[54] Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyah* tahqiq: Maḥmūd al-Ṭanāḥī (Beirut: Hijr, 1413), 3/109.

[55] Al-Ziriklī, *al-A'lām*, 6/29.

yang berpendirian bahwa kalam Allah adalah makhluk. Kitab *al-Tawḥīd wa-Ithbāt Ṣifat al-Rabb* merupakan penolakan terhadap mereka. Tetapi kitab ini juga menjadi penyebab Ibn Khuzaymah dianggap sebagai pendahulu teologi Salafi. Di dalam kitab ini, menolak penakwilan terhadap sifat *khabarīyah* dengan meriwayatkannya kembali dengan sanadnya sendiri. Meskipun penisbatan judul kitab ini benar kepada Ibn Khuzaymah, akan tetapi kandungannya memerlukan kajian lebih mendalam.

Hadis dan *āthār* yang diriwayatkan di dalam kitab ini tidak jauh berbeda dengan periwayatan 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī (w. 280 H) dan karya-karya al-Khallāl. Mereka adalah perwayat Hadis, ahli fiqh, sekaligus teolog yang meriwayatkan teologi Aḥmad Ibn Ḥanbal. Apabila benar itu juga diriwayatkan dan diyakini oleh Ibn Khuzaymah, maka ia akan termasuk pada teolog Ḥanābilah.

Asumsi di atas perlu diragukan karena Ibn Khuzaymah pernah memuji Ibn Jarīr al-Ṭabarī—ahli tafsir yang menerima konsep *ta'wīl*—, pada saat yang sama menyatakan keprihatinannya. Ibn Khuzaymah merasa sedih dan tidak senang dengan perilaku Ḥanābilah terhadap Ibn Jarīr al-Ṭabarī. Ibn Khuzaymah tinggal di Naisapur, sedangkan Ibn Jarīr al-Ṭabarī tinggal di Baghdad. Setiap kali ada rekannya yang pulang dari Baghdad, maka Ibn Khuzaymah selalu menanyakan apakah mereka pernah belajar kepada Ibn Jarīr al-Ṭabarī. Ini sebagaimana dilaporkan oleh Ibn Balkawayh yang masih berkesempatan belajar langsung kepadanya. Saat kembali ke Naisapur, Ibn Balkawayh ditanya apakah ia belajar tafsir kepada Ibn Jarīr al-Ṭabarī, lalu ia membenarkannya bahkan menulis berdasarkan *imlā'* langsung darinya. Setelah Ibn Khuzaymah meminjam naskah *imlā'* tersebut kepada Ibn Balkawayh. Beberapa tahun setelah itu, Ibn Khuzaymah mengembalikannya kepada Ibn Balkawayh dengan memuji kealiman Ibn Jarīr al-Ṭabarī. Tetapi Ibn Khuzaymah menyayangkan perilaku yang Ḥanabilah berlaku zalim kepada Ibn Jarīr al-Ṭabarī (*ẓalamathu al-Ḥanābilah*). Kekecewaan Ibn Khuzaymah terhadap sikap Ḥanābilah tersebut disebabkan informasi al-Ḥusayn Ibn 'Alī al-Tamīmī—populer dengan nama al-Ḥāfiz Ḥusaynak—. Tokoh ini pernah ditanya oleh Ibn Khuzaymah sebagaimana Ibn Balkawayh. Al-Ḥusayn Ibn 'Alī al-Tamīmī kurang beruntung karena tidak berkesempatan belajar kepada Ibn Jarīr al-Ṭabarī. Ini disebabkan kalangan Ḥanabilah melarang orang untuk belajar kepadanya. Al-Ḥusayn Ibn 'Alī al-Tamīmī menyebutkan bahwa

lā yudkhal 'alayh li-ajli al-Ḥanābilah wa-kānat tamna' minhu (tidak diperbolehkan belajar kepadanya karena Ḥanābilah melarangnya).[56]

Berdasarkan hal tersebut, ada kemungkinan *al-Tawḥīd wa-Ithbāt Ṣifat al-Rabb* bukan karya Ibn Khuzaymah, karena bertentangan dengan kitab tafsir yang ia puji. Penisbatan kitab ini barangkali sama dengan apa yang terjadi pada Aḥmad Ibn Ḥanbal, penolak ilmu kalam tetapi beberapa karya teologis dikaitkan dengannya.

Terlepas dari itu, karya teologi Ibn Khuzaymah ini sangat berbeda dengan muridnya, Ibn Ḥibbān (275-354 H) pengarang *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān.* Ibn Ḥibbān disebut oleh al-Dhahabī dalam *Sayr A'lām al-Nubalā'* sebagai *shaykh Khurasān*. Saat di Naisapur, ia bertemu dengan Ibn Khuzaymah dan berguru kepadanya.[57] Di dalam *Tārīkh al-Islām*, al-Dhahabī menukil sikap ahli Hadis lain terhadap Ibn Ḥibbān. Di antaranya adalah sikap Abū Ismā'īl al-Harawī dan gurunya Yaḥyá Ibn 'Ammār yang mengusir Ibn Ḥibbān karena persoalan teologis.[58] Pengusiran ini akan dikemukakan lebih lanjut pada pembahasan mengenai genealogi Khurasan mengenai Ḥāmid Ibn Muḥammad al-Rafā' dan Yaḥyá Ibn 'Ammār, guru Abū Ismā'īl al-Harawī.

Hal yang sama juga dialami oleh muridnya, al-Ḥākim (321-405 H/933-1014 M). al-Ḥākim merupakan salah satu tokoh besar di kalangan ahli Hadis. Pada tahun 341 H ia pernah belajar di Baghdad, dan pada tahun 359 menjadi *qāḍī* di Naisapur. al-Ḥākim mempunyai guru lebih dari duaribu ulama di masanya.[59] Tetapi menjadi korban teologis dari kalangan *muḥaddithīn* pengikut Ḥanābilah. Tuduhan sebagai seorang yang "keji" dan "sesat" dialamatkan kepadanya karena isu ilmu kalam yang belum disepakati kebenarannya di kalangan ahli Hadis. Nama al-Ḥākim sendiri merupakan gelar yang tinggi setelah *al-Ḥāfiẓ*. Di dalam sejarah ilmu Hadis, hanya ada dua yang mendapatkan gelar ini, yaitu Abū Aḥmad, dan Abū 'Abd Allāh Ibn al-Bay' atau al-Ḥākim. al-Ḥākim mulai menjadi objek hujatan ketika ia menilai sahih Hadis yang berkaitan dengan keutamaan 'Alī Ibn Abū Ṭālib. Atas alasan ini, seorang ahli Hadis seperti Abū Ismā'īl al-Harawī—tokoh utama

---

[56] Al-Khaṭib al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, 2/164; Ibn 'Asākir, *Tārīkh Dimashq*, 52/196; al-Dhahabī, *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ*, 2/202; al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 14/273; Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah al-Kubrá*, 3/124; Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Lisān al-Mīzān*, 5/102.

[57] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 16/93.

[58] Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 26/113.

[59] Al-Ziriklī, *al-A'lām,* 6/227.

dalam geneologi Salafi Khurasan—mengemukakan pandangannya tentang sosok al-Ḥākim, "Kredibel dalam ranah Hadis, tetapi di sisi lain ia seorang *rāfiḍī* yang keji".[60]

Ungkapan *rāfiḍī* berarti menolak dan melempar. Dalam tradisi ahli kalam dan ahli Hadis, *rāfiḍī* adalah seseorang yang menolak kepemimpinan tiga khalifah sebelum 'Alī Ibn Abū Ṭālib, bahkan melaknat mereka. Asumsi negatif terhadap al-Ḥakīm ini diterima begitu saja oleh Ibn Ṭāhir al-Maqdisī murid dari Abū Ismā'īl al-Harawī. Ini terlihat dari pernyataannya berikut ini.

al-Ḥākim adalah seorang yang kuat di dalam hatinya kefanatikan terhadap Shī'ah. Tetapi, ia secara lahiriah masih menampilkan pandangan yang sesuai dengan Ahl al-Sunnah dalam isu *taqdīm* dan kekhalifahan. Namun, ia sangat keras menentang pendirian Mu'āwiyah dan keluarganya dan tidak memaafkannya.

Akan tetapi, Ibn al-Jawzī, al-Dhahabī, dan Ibn Kathīr tidak sepakat dengan tuduhan dua tokoh Hadis di atas yang dianggap berlebihan menghujat dan menyudutkan al-Ḥākim. Al-Dhahabī membenarkan bahwa al-Ḥākim memang mempunyai kecenderungan *tashayyu'*, tapi bukan seorang yang *rāfiḍī* yang keji.[61] Sikap ini sama dengan sikap al-Khaṭīb al-Baghdādī saat melaporkan salah satu perjalanan al-Ḥākim ke Baghdad.[62]

Adapun dalam isu *taqdīm* yang berarti memuliakan 'Alī dari tiga sahabat utama atau salah satu dari mereka, maka al-Ḥākim tidak berbeda dengan mayoritas Sunni. Ini terlihat dari penilaian Ibn Ṭāhir al-Maqdisī di atas. Sebenarnya, selain al-Ḥākim ada tokoh Hadis lain yang cenderung berbeda dalam isu *taqdīm*. Tokoh tersebut adalah gurunya sendiri, yaitu al-Dāruquṭnī (308-386 H/919-995 M) pengarang *Sunan al-Dāruqṭnī* dan *al-'Ilal al-Kabīr*.

Al-Dāruquṭnī pernah merespon perdebatan yang terjadi di Baghdad mengenai isu *taqdīm* 'Uthmān dan 'Ali Ibn Abū Ṭālib. Awalnya al-Dāruquṭnī memilih untuk tidak berkomentar. Tetapi berubah sikap dengan memilih untuk mengemukakan pandangannya. Al-Dāruquṭnī menegaskan bahwa 'Alī lebih mulia daripada 'Uthmān sebagaimana

---

[60] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 17/174; al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 28/131.

[61] Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, 7/274; al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 17/174; al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 28/127; Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa-al-Nihāyah*, 11/409.

[62] Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, 5/473.

disepakati sebagian sahabat Nabi Saw. Dalam masalah ini al-Dhahabī menilai bahwa pandangan *taqdīm* ʻAlī atas ʻUthmān bukanlah indikasi dari *rafḍ* dan bidʻah. Ini disebabkan sebagian sahabat Nabi Saw dan tabiʻīn berpandangan serupa.[63] Akan tetapi al-Dāruquṭnī tidak dituduh sebagai Shīʻah. Besar kemungkinan disebabkan dua hal, pertama beberapa karya-karya penting dalam teologi Ḥanābilah pernah ditulis oleh al-Dāruqṭnī, seperti *al-Ru'yah*, *al-Nuzūl*, dan lainnya. Kedua, al-Dāruqṭnī tidak meriwayatkan Hadis *al-Ṭayr.*

Di sisi lain, tuduhan sebagai Shīʻah dialamatkan kepada al-Ḥākim disebabkan sikapnya yang memasukkan Hadis *al-Ṭayr* ke dalam *al-Mustadrak*. Hadis tersebut mengisahkan jamuan yang disajikan kepada Nabi Saw. Setelah itu, Nabi Saw berdoa agar ada orang yang paling dicintai oleh Allah datang untuk makan bersamanya. Beberapa saat setelah itu, ʻAlī Ibn Abū Ṭālib datang ke tempat tersebut. Pernyataan yang menjadi kontroversial adalah *hadhā al-ḥadīth ṣaḥīḥ ʻalá al-ṣaḥīḥayn wa-lam yukhrijāhu* (ini adalah Hadis yang *ṣaḥīḥ* sesuai dengan kriteria al-Bukhārī dan Muslim tetapi mereka tidak meriwayatkannya). Al-Ḥākim menambahkan bahwa Hadis ini diriwayatkan lebih dari tiga puluh sahabat Nabi Saw.[64] Kenyataan ini menunjukkan bahwa Hadis ini tergolong *mutawātir.* Namun pandangan ini tampaknya tidak disenangi oleh sebagian ulama, sehingga dikritisi oleh Ibn al-Jauzī (597 H) di dalam *al-ʻIlal al-Mutanāhīyah* setelah mengomentari enam belas jalur periwayatan Hadis tersebut. Ibn al-Jawzī merasa heran dengan sikap tersebut, sehingga berasumsi bahwa barangkali al-Ḥākim tidak mengerti kenyataan sebenarnya, atau sengaja menyembunyikan kebenarannya.[65] Barangkali bukan al-Ḥākim yang tidak mengerti kenyataan sebenarnya, tetapi Ibn al-Jawzī lah yang tidak memahaminya. Ibn al-Jawzī baru meneliti dan mengomentari enam belas jalur periwayatannya, sedangkan al-Ḥākim menemukan

---

[63] Al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalā'*, 16/458

[64] Al-Ḥākim, *al-Mustadrak ʻalá al-Ṣaḥīḥayn* tahqiq: ʻAbd al-Qādir ʻAṭā' (Kairo: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1990), 3/141, no: 4650; al-Ṭabrānī, *al-Muʻjam al-Awsaṭ* tahqiq: Ṭāriq Ibn ʻIwaḍ al-Ḥusaynī (Kairo: Dār al-Ḥaramayn, 1415 H), 2/206 no. 1744 dan 6/90 no. 5886; al-Ṭabrānī, *al-Muʻjam al-Kabīr* tahqiq: Ḥamdī al-Salafī (Mosul: Maktabat al-ʻUlūm wa-al-Ḥikam, 1983), 1/253 no. 730, 7/82 no. 6437, 10/282 no. 10667. Hadis ini juga ditemukan dalam salah satu *al-kutub al-sittah* yaitu al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī* tahqiq: Aḥmad Shākir dan tim (Kairo: Dār Iḥyā' al-Turāh al-ʻArabī, t.t.), 3/636 no. 3721 .

[65] Ibn al-Jawzī, *ʻIlāl al-Mutanāhīyah* tahqiq: Khalīl al-Mīs (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1403 H), 228-237.

tigapuluh jalur.

Sebelum mereka, ada murid al-Bukhārī yang meriwayatkan Hadis tersebut, yaitu al-Tirmidhī (w. 279 H). Ia meriwayatkan Hadis ini dalam *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* atau *Sunan al-Tirmidhī* yang dianggap sebagai salah satu dari enam kitab induk (*al-kutub al-sittah*) di kalangan ulama Hadis. Tetapi ia selamat dari tuduhan sebagai Shī‘ah karena tidak menilai kesahihannya. al-Tirmidhī selamat dari tuduhan bukan tanpa alasan, karena ia mengategorikan Hadis tersebut bermasalah. Ini terlihat dari sikap al-Tirmidhī memasukkannya kepada salah satu Hadis yang bermasalah di dalam *al-‘Ilal al-Kabīr*.[66]

Meskipun al-Tirmidhī tidak menjadi korban, tokoh semasa dengannya yaitu al-Nasā’ī mendapatkan tuduhan yang sama dengan al-Ḥākim. al-Mizzī menyebutkan bahwa saat al-Nasā’ī mencapai puncak kepopuleran dalam ilmu Hadis, maka musuh intelektualnya mencari-cari kesalahannya. Usaha mereka tampak berhasil dengan mengemukakan opini yang sama kepada al-Nasā’ī. Ketika ia memasuki Damaskus, banyak orang yang membicarakan keburukan ‘Alī Ibn Abū Ṭālib, maka ia menulis *Khaṣā’is ‘Alī* (Keistimewaan ‘Alī). Saat ke Ramlah, ia pernah diminta untuk menulis keutamaan Mu‘āwiyah Ibn Abū Sufyān, namun ia tidak mau menuliskannya. Dalam tradisi ahli Hadis, apabila al-Nasā’ī tidak meriwayatkan sesuatu, maka ada indikasi bahwa riwayatnya tidak yang ṣaḥīḥ karena ia mempunyai kriteria yang ketat. Sikap ini menjadi malapetaka al-Nasā’ī, sehingga ia disiksa dan dibunuh saat melakukan perjalanan ke Makkah.[67] Belakangan, murid al-Mizzī seperti al-Dhahabī juga sepakat dengan al-Nasā’ī mengenai ketidakvalidan riwayat mengenai keutamaan Mu‘āwiyah. Hal yang sama juga dikemukakan oleh Ibn Taimīyah saat menanggapi Hadis *al-Ṭayr*.[68]

Tuduhan penyimpangan teologis ini bertambah kuat ketika al-Ḥākim tidak meriwayatkan *manāqib* Mu‘āwiyah Ibn Abū Sufyān di dalam *al-Mustadrak*. Sikap ini besar kemungkinan disebabkan ia merasa akan mendapat kontradiksi jika memasukkan *manāqib*

---

[66] Al-Tirmidhī, *al-‘Ilal al-Kabīr bi-Tartīb al-Qādī Abū Ṭāhir* (Kairo: Ālam al-Kutub, t.t.), 144

[67] Al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl* tahqiq: Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1980), 1/139.

[68] Al-Dhahabī, *Sayr A’lām al-Nubalā’*, 14/129, ; Ibn Taymīyah, *Minhāj al-Sunnah* tahqiq: M Rashād Sālim (Riyad: Mu’assasah Qurṭubah, t.t.), 7/223.

Mu'āwiyah Ibn Abū Sufyān sebagai "pembunuh" sahabat lain saat terjadi konflik antara Mu'āwiyah Ibn Abū Sufyān dan 'Alī Ibn Abū Ṭālib. Mu'āwiyah Ibn Abū Sufyān membunuh Ḥijr Ibn 'Adī dan 'Ammār Ibn Yāsir yang berada di pihak 'Alī Ibn Abū Ṭālib.[69] Ḥijr Ibn 'Adī disebut oleh al-Ḥākim sebagai *rāhib* Nabi Muhammad Saw. Sosok Ḥijr Ibn 'Adī termasuk loyalis 'Alī Ibn Abū Ṭālib yang paling setia, bahkan sebelum terjadi konflik dengan Mu'āwiyah. Ia ikut dalam perperangan Jamal dan Ṣiffīn bersama 'Alī Ibn Abū Ṭālib.[70] Sikap ini menyebabkan Ḥijr Ibn 'Adī berada di posisi lawan politik bagi Mu'āwiyah Ibn Abū Sufyān. Oleh karena itu, saat Ḥijr Ibn 'Adī diutus untuk menemui Mu'āwiyah Ibn Abū Sufyān, maka langsung diasingkan ke suatu tempat yang bernama Maraj 'Adhrā'. Di tempat ini, Hadbah Ibn Fayyād al-A'war—algojo Mu'āwiyah—diperintahkan untuk membunuhnya. Peristiwa pembunuhan ini terjadi pada tahun 51 Hijriah.[71]

Pembunuhan ini sebagaimana dilaporkan oleh Abū Zur'ah Ibn 'Amr Ibn Jarīr merupakan peristiwa yang selalu 'menghantui' Mu'āwiyah Ibn Abū Sufyān. Ia mengatakan bahwa dirinya selalu menemani Jarīr—kakeknya—saat bertamu kepada khalifah kelima tersebut. Ia menyaksikan bahwa Mu'āwiyah selalu teringat dan terpukul dengan kematian Ḥijr Ibn 'Adī.[72]

Dari perspektif lain, sejarawan seperti Ibn al-Athīr dan al-Dhahabī sepakat dalam mengemukakan latar belakang lain yang menyebabkan Mu'āwiyah memutuskan hukuman mati terhadap Ḥijr Ibn 'Adī. Ini disebabkan konspirasi Ziyād sebagai gubernur Kufah yang mengirim surat kepada khalifah. Surat tersebut berisi persaksian tujuh puluh orang yang memberikan keterangan bahwa Ḥijr Ibn 'Adī dan beberapa rekannya tidak loyal kepada pemerintahan Mu'awiyah Ibn Abū Sufyan. Keterangan tersebut menyebabkan Mu'āwiyah Ibn Abū Sufyān memutuskan untuk eksekusi mati bagi mereka, termasuk Ḥijr Ibn 'Adī. Saat Mu'āwiyah Ibn Abū Sufyān memasuki Madinah, maka ia langsung menemui Aisyah Ibnt Abū Bakr. Istri Nabi Saw. tersebut langsung mengemukakan dengan keras sikap protesnya terhadap sikap Mu'āwiyah Ibn Abū Sufyān yang tidak lembut sebagaimana ayahnya. Saat itu, Mu'āwiyah Ibn Abū Sufyān seakan mengakui kesalahannya

---

[69] Al-Ḥākim, *al-Mustadrak*, 3/531 no. 5974, dan 3/436 no. 5659.
[70] Al-Ḥākim, *al-Mustadrak*, 3/531 no. 5974.
[71] Al-Ḥākim, *al-Mustadrak*, 3/532 no. 5977-5978.
[72] Al-Ḥākim, *al-Mustadrak*, 3/533 no. 5980.

karena dipengaruhi isi surat yang dikirim oleh Ziyād.[73]

Di samping itu, ketiadaan *manāqib* Mu'āwiyah Ibn Abū Sufyān dalam *al-Mustadrak* bukan berarti al-Ḥākim tidak mempercayai kredibilitasnya. Al-Ḥākim meriwayatkan lebih dari sepuluh jalur periwayatan Hadis yang bersumber dari Mu'āwiyah Ibn Abū Sufyān. Semua periwayatan itu dimasukkan ke dalam *al-Mustadrak* dengan asumsi bahwa jalur periwayatan yang sahih sesuai dengan kriteria al-Bukhārī dan Muslim.

Meskipun al-Ḥākim tidak meriwayatkan keutamaan Mu'āwiyah Ibn Abū Sufyān, ia tetap berusaha meriwayatkan sisi lain yang dapat menjaga nama baik sahabat tersebut. Al-Ḥākim meriwayatkan tiga jalur di dalam *manāqib 'Ammār Ibn Yāsir* tentang ramalan siapa yang akan membunuhnya. Ramalan yang bersumber dari Nabi Saw tersebut menyebut pembunuhnya sebagai kelompok *baghīyah* (melampaui batas). Al-Ḥākim meriwayatkan bahwa saat 'Ammār terbunuh, 'Amr Ibn Ḥāzim melaporkannya kepada 'Amr Ibn al-'Āṣ sebagai sahabat senior yang berpihak kepada Mu'āwiyah. 'Amr Ibn al-'Āṣ menjadi terkejut, karena ia mengetahui ramalan pembunuh 'Ammār Ibn Yāsir. Setelah itu, Mu'āwiyah Ibn Abū Sufyān juga menemui 'Amr Ibn al-'Āṣ dan menyangkal pihaknya yang membunuh 'Ammār Ibn Yāsir. Dalam suatu redaksi, Mu'āwiyah Ibn Abū Sufyān mengatakan bahwa justru 'Ammār Ibn Yāsir itu terbunuh karena kesalahan 'Alī Ibn Abū Ṭālib dan pasukannya yang menyebabkannya terjebak di tengah pertempuran.[74]

Sikap al-Ḥākim yang tidak terlalu menyudutkan Mu'āwiyah Ibn Abū Sufyān terlihat juga dari rekdasi lain. Al-Ḥākim mengemukakan perdebatan ulama terdahulu mengenai siapakah yang membunuh 'Ammār Ibn Yāsir. Al-Ḥākim menyebutkan tiga orang yang tertuduh dalam isu ini, yaitu Abū Ghādiyah al-Muzni, 'Uqbah Ibn 'Āmir al-Juhanī, dan 'Āmir Ibn al-Ḥārith.[75] Tetapi di dalam redaksi berikutnya, Abū Ghādiyah al-Muznī juga menyangkal dirinya sebagai pembunuh 'Ammār Ibn Yāsir, sebaliknya ia menyatakan penyaksiannya bahwa ada seorang laki-laki yang tinggi sebagai pembunuh. Abū Ghādiyah mengilustrasikannya sebagai lelaki yang ganas sehingga tidak terlihat sebagai seorang muslim.[76] Pesan tersirat dari redaksi tersebut seakan

---

[73] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 3/364.
[74] Al-Ḥākim, *al-Mustadrak*, 3/436 no. 5659.
[75] Al-Ḥākim, *al-Mustadrak*, 3/434 no. 5658.
[76] Al-Ḥākim, *al-Mustadrak*, 3/436 no. 5658.

al-Ḥākim ingin mengatakan bahwa kelompok *baghīyah* itu belum tentu Mu'āwiyah Ibn Abū Sufyān.

Semua itu menunjukkan bahwa teologi di kalangan ahli Hadis—terutama yang tergabung dalam madrasah Aḥmad Ibn Ḥanbal—merupakan isu yang sangat sensitif. Seorang ahli Hadis yang level keilmuannya sangat tinggi, dapat dijatuhkan, dihina, bahkan dinilai sesat hanya karena satu persoalan saja. Ini terlihat dari sikap Aḥmad Ibn Ḥanbal yang menilai sesat Ibrāhīm al-Karābīsī (w. 247 H) disebabkan ia mengatakan Kalam Allah bukan makhluk. al-Bukhārī diusir dari Naisapur, bahkan jiwanya terancam hanya karena pandangannya mengenai *fi'il* manusia membaca kalam Allah dinilai sebagai makhluk. Ibn Ḥibbān diusir karena menolak *ḥadd* sebagai sifat Allah. Bagitu juga al-Ḥakim dituduh sebagai orang sesat dan Shi'ah yang keji hanya karena meriwayatkan Hadis *ṭayr* dan tidak menulis *manāqib* Mu'āwiyah. Sikap dan pandangan mereka saat menghadapi persoalan-persoalan tersebut belakangan menjadi kaidah teologis di kalangan Salafi.

Bab IV
Ekspansi Salafi
Pasca Ahmad Ibn Hanbal

Madrasah Aḥmad Ibn Ḥanbal sebagaimana dikemukakan sebelumnya mengalami perkembangan yang maju dan luas ke seluruh pelosok Baghdad, bahkan menyebar ke wilayah lain seperti Khurasan. Pada bagian ini, genealogi penerus Madrasah Aḥmad Ibn Ḥanbal tersebut akan ditelusuri dan diungkapkan jaringan keguruan dan teologi mereka. Ini sangat membantu pemetaan teologi Salafi pra Ibn Taymīyah. Semua sikap dan ajaran teologis yang berkembang di masa-masa tersebut menjadi penentu kecenderungan Ibn Taymīyah dalam banyak hal.

Pada masa tersebut, beberapa di antara mereka ada yang sangat kontroversial, bahkan dalam internal dirinya sendiri. Di satu sisi mereka adalah teolog Salafi, dan di sisi lain cenderung kepada sufi. Namun kebanyakan mereka adalah para ahli Hadis dan secara fiqh cenderung kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal. Hanya sedikit di antara mereka yang bermazhab fiqh Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī. Akan tetapi kecenderungan bermazhab ini pun mulai terkikis di masa kontemporer, di samping masih ada yang tetap menghargainya. Ini terlihat dari sikap penolakan terhadap mazhab dan taqlīd yang meluas hampir di semua pengikut ajaran Salafi. Terlepas dari itu, mereka secara teologi tetap mempunyai kecenderungan yang sama.

Genealogi tersebut akan dipetakan berdasarkan geografi dan zaman. Berdasarkan pemetaan tersebut, genealogi Madrasah Aḥmad

Ibn Ḥanbal akan dikemukakan menjadi empat macam, yaitu genealogi Baghdad sebagai masa kodifikasi, genealogi Khurasan sebagai masa polemik dan pengembangan rasionalisasi argumen teologis, genealogi Damaskus sebagai inovasi dan pembakuan teologi, dan genealogi Saudi Arabia sebagai penyatuan teologi dan kekuasaan. Dalam konteks ini, genealogi Baghdad dan Khurasan terjadi dalam waktu yang bersamaan, sedangkan dua genealogi terakhir berkembang setelahnya secara berurutan. Genealogi Baghdad dimulai dengan Abū Bakr al-Marwazī sampai masa Ibn al-Ṣāghūnī. Adapun genealogi Khurasan dimulai dengan 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī sampai kepada Abū Ismā'īl al-Harawī. Genealogi ini kembali menyatu dalam genealogi Ibn al-Jawzī yang menggabungkan dua jalur ini langsung dari Ibn al-Ṣāghūnī dan murid-murid Abū Ismā'īl al-Harawī. Setelah itu, diteruskan oleh Ibn Qudāmah yang membawa genealogi Ibn al-Jawzī dari Baghdad ke Damaskus.

A. Genealogi Baghdad

Murid-murid Aḥmad Ibn Ḥanbal tergolong sangat banyak. Tidak hanya murid, bahkan anak-anaknya juga dikenal sebagai tokoh penerus. Tetapi sebelum anak-anaknya populer, Aḥmad Ibn Ḥanbal telah mempunyai murid-murid senior yang lebih memahami jalan pemikiran gurunya, baik dalam ranah teologi, Hadis, maupun fiqh. Di antara mereka yang tertua dan paling populer adalah Abū Bakr al-Marwazī.

Abū Bakr al-Marwazī (200-275 H/816-888 M)

Ia adalah Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥajjāj. Ayahnya berasal dari Khawārizm, sedangkan ibunya dari Marwa. Tetapi ia lebih populer dengan penisbatan asal ibunya. Meskipun berasal dari luar Iraq, Abu Bakr al-Marwazī menetap di Baghdad, dan menjadi murid kepercayaan Aḥmad Ibn Ḥanbal. Ibn Abū Ya'lá menyebutkan dalam *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah* kedekatan dan kepercayaan Aḥmad Ibn Ḥanbal terhadap Abū Bakr al-Marwazī. Kedekatan tersebut terkesan melebihi anaknya, yaitu 'Abd Allāh Ibn Aḥmad dan Ṣāliḥ Ibn Aḥmad. Ini terlihat dari keleluasan Abū Bakr al-Marwazī di kediaman Aḥmad Ibn Ḥanbal. Bahkan, ia adalah orang yang menutup mata gurunya saat meninggal,

lalu memandikannya.[1]

Abū Bakr al-Marwazī termasuk yang mempopulerkan istilah *talaqqat-hā al-ummah bi-qabūl* (umat menyikapi teksnya dengan penerimaan) dalam persoalan Hadis-Hadis sifat, *ru'yat Allāh* (melihat Allah), *al-Isrā'* dan 'Arsh. Ia menyebutkan bahwa dirinya pernah menanyakan Hadis-Hadis tersebut karena ada penolakan Jahmīyah, lalu Aḥmad Ibn Ḥanbal menjawabnya dengan istilah di atas. Bahkan ada tambahan *tamurru ka-mā jā'at* (biarkan teks tersebut sebagaimana adanya).[2]

Ia juga meriwayatkan perkataan Aḥmad Ibn Ḥanbal mengenai aplikasi konsep *takfīr*. Ia menyebutkan bahwa siapa pun yang menolak *ru'yat Allāh* adalah kafir.[3] Periwayatan Abū Bakr al-Marwazī ini dapat menjelaskan sikap Aḥmad Ibn Ḥanbal dalam menilai Jahmīyah dan Mu'tazilah dengan kakafiran. Dua kelompok tersebut merupakan aliran teologis yang menolak *ru'yat Allāh*.

Abū Bakr al-Marwazī juga menjadi penyebab kerusakan hubungan Aḥmad Ibn Ḥanbal dengan sahabatnya, Ḥusayn al-Karābīsī. Ini disebabkan dirinyalah yang menanyakan kepada Ḥusayn al-Karābīsī mengenai masalah al-Qur'an dan *talaffuẓ* (pembacaan) terhadapnya sebagai makhluk atau *qadīm*. Setelah itu, ia menyampaikan kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal jawaban Ḥusayn al-Karābīsī. Lalu, ia kembali kepada Ḥusayn al-Karābīsī mengabarkan sikap Aḥmad Ibn Ḥanbal yang mengkafirkannya dan seterusnya sebagaimana disebutkan pada pembahasan sebelumnya.[4]

Di samping itu, Abū Bakr al-Marwazī terlihat mewarisi pandangan Aḥmad Ibn Ḥanbal dalam mengharamkan ilmu kalam dan mencela tokoh-tokohnya. Sikapnya yang sangat tegas dalam menanggapi pelaku bid'ah sangat penting untuk diperhatikan. Ini terlihat dari sikapnya melarang salat ketika pelaku bid'ah telah merajalela di belakang seseorang yang tidak dikenal. Ia hanya menyarankan agar salat dilakukan di belakang orang yang dikenal sebagai pengikut Sunnah.[5]

[1] Ibn Abū Ya'lá, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah* tahqiq: Muḥammad Ḥamid al-Qafī (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1952) 1/58.

[2] Ibn Abū Ya'lá, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 1/58.

[3] Ibn Abū Ya'lá, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 1/59.

[4] Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.), 8/65.

[5] Ibn Abū Ya'lá, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 1/59-61.

Sikap tegas terhadap pelaku bid'ah ini di kemudian hari banyak menginspirasi murid-muridnya, terutama al-Khallāl (234-311 H/849-924 M) dan al-Barbahārī (233-329/847-941 M). Tokoh pertama adalah pengodifikasi ajaran Aḥmad Ibn Ḥanbal, sedangkan yang terakhir adalah pemuka Ḥanābilah yang paling keras dalam menyikapi bid'ah dan pelakunya, terutama jika berkaitan dengan teologi. Baik al-Khallāl maupun al-Barbaharī, mereka adalah sama-sama pelanjut utama yang berjasa besar dalam mempertahankan kelanjutan teologi Aḥmad Ibn Ḥanbal.

Abū Bakr Al-Khallāl (234-311 H/849-924 M)

Ia adalah Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Hārūn Ibn Yazīd al-Baghdādi. Ia lebih populer dengan nama al-Khallāl dan lahir pada tahun 234 H. al-Dhahabī tidak terlalu yakin bahwa al-Khallāl belajar langsung kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal. Tetapi besar kemungkinan al-Khallāl pernah melihatnya. Ini disebabkan Aḥmad Ibn Ḥanbal wafat, sedangan al-Khallāl baru berumur tujuh tahun.

Genealogi keilmuannya kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal terhubung melalui murid-murid senior Aḥmad Ibn Ḥanbal. Murid Aḥmad Ibn Ḥanbal yang paling berpengaruh kepada al-Khallāl adalah Abū Bakar al-Marwazī. Selain itu, ia juga belajar kepada al-Ḥasan Ibn 'Arafah, Sa'dān Ibn Naṣr, Yaḥyá Ibn Abū Ṭālib, Ḥarb Ibn Ismā'īl, Abū Dāwud al-Sijistānī pengarang *Sunan Abū Dāwud*, 'Abd Allāh Ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal dan lainnya. Ia mengelana atau *riḥlah* ke berbagai wilayah hanya untuk mengoleksi dan mengodifikasi fiqh Aḥmad Ibn Ḥanbal dari murid-muridnya yang telah tersebar. Ini disebabkan Aḥmad Ibn Ḥanbal tidak mengarang kitab fiqh seperti imam lain. al-Khallāl tidak hanya menulis dari ulama senior, bahkan ia juga mengoleksinya dari teman sejawat dan murid-muridnya sendiri. Usaha al-Khallāl tidak sia-sia. Hal tersebut terlihat dari karya agungnya yang berjudul *al-Jāmi' fī al-Fiqh* sebanyak duapuluh jilid. Kitab ini ia tulis dengan redaksi *akhbaranā* dan *ḥaddathanā* untuk menyebutkan genealogi keguruannya kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal.[6]

Di samping itu, ia menulis *al-Sunnah* dan *al-'Ilāl 'an Aḥmad*. Semua karyanya sangat penting untuk diapresiasi. Ia berperan seperti

[6] al-Khaṭib al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād,* 5/112; al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 14/298.

Ibn Shihāb al-Zuhrī (w. 124 H/742 M) yang berhasil mengodifikasi Hadis pada masa Khalifah 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz (w. 100 H/718 M). Adapun al-Khallāl berhasil mengodifikasi hampir semua ajaran Aḥmad Ibn Ḥanbal dalam karya-karyanya. Meskipun tidak dipastikan bahwa al-Khallāl mendapat perintah dari khalifah sebagaimana Ibn Shihāb al-Zuhrī, tetapi minimal ia mendapatkan sokongan dari penguasa yang cenderung kepada ahli Hadis.

Terlepas dari itu, al-Dhahabī mengatakan bahwa semua itu mengindikasikan keimaman dan keluasan ilmunya. Hal ini disebabkan karena ajaran Aḥmad Ibn Ḥanbal belum pernah dikoleksi dan dikodifikasi oleh murid-murid Aḥmad Ibn Ḥanbal. Jasa-jasanya ini membuat Abū Bakr Ibn Shahriyār memujinya dengan mengemukakan kalimat, *kullunā taba' li-Abī Bakr al-Khallāl* (kami semua hanya mengikut kepada al-Khallāl).[7]

Kitab *al-Sunnah* bukan seperti namanya yang berarti sesuatu yang bersumber dari Nabi Saw. Tetapi *al-Sunnah* merupakan dedikasi al-Khallāl terhadap ajaran Aḥmad Ibn Ḥanbal yang diyakini sebagai imam *Ahl al-Sunnah wa-al-Jamā'ah*. Akan tetapi, nama-nama selain Aḥmad Ibn Ḥanbal juga dikemukakan al-Khallāl untuk memperkuat periwayatannya. Ia membagi kitab ini menjadi tiga tema, pertama tentang keutamaan Nabi Saw, kedua tentang keutamaan sahabat dan sikap terhadap perselisihan di antara mereka, ketiga kritik terhadap aliran-aliran teologis lain seperti Rāfiḍah, Qadarīyah, dan Murji'ah. Namun yang unik dari kitab ini adalah pembukaan kitab dimulai dengan sikap teologis terhadap Khawārij.[8]

Metodologi dalam menetapkan ajaran teologi yang menjadi kekhasan Salafi terlihat kental di dalam kitab tersebut. Ini terlihat dari sikap al-Khallāl yang menjadikan perkataan dan penafsiran tābi'īn sebagai sumber kaidah teologi. Ia menukil riwayat dari Mujāhi—seoran ahli tafsir—bahwamakna dari ayat *'asá an yab'athaka rabbuka maqāman maḥmūdan* (mudah-mudahan Tuhanmu membangkitkanmu di *maqām* yang terpuji) adalah *yujlisuhu 'alá al-'Arsh* (mendudukkan Nabi Muḥammad di atas 'Arsh). Dalam beberapa redaksi ia menukil ungkapan serupa, yaitu *aq'adahu 'alá al-'arsh*. Dua ungkapan ini berarti sama, yaitu memberikan tempat duduk bagi Nabi Muhammad

---

7 Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 14/298.

8 Al-Khallāl, *al-Sunnah* tahqiq: 'Aṭīyah al-Zahrānī (Riyad: Dār al-Rāyah, 1410), 1/73.

di atas ‘Arsh.[9] Setelah itu, al-Khallāl memperkuat pesan yang terdapat di dalam penafsiran Mujāhid tersebut dengan menukil perkataan guru-gurunya. Di antara mereka ada Abū Bakr Ibn Abū Ṭālib yang mengatakan bahwa penentang riwayat ini berarti menentang Allah. Ini disebabkan penentangan tersebut—bagi Abū Bakr Ibn Abū Ṭālib—menyiratkan pendustaan terhadap keutamaan Nabi Saw. Pendusta tersebut dinilai kafir.[10]

Ungkapan di atas seakan ingin mengatakan bahwa penentang riwayat ini adalah kafir. Asumsi tersebut dibenarkan dengan perkataan gurunya yang lain, yaitu Aḥmad Ibn Aṣram al-Muzanī yang berpandangan bahwa penolak riwayat tersebut berarti *muttahim ‘alá Allāh wa-rasūlahu* (menuduh Allah dan Rasul-Nya dengan persepsi yang tidak benar). Bahkan lebih dari itu, ia meriwayatkan dari gurunya tersebut bahwa penolak riwayat adalah *thanawī* (penyembah berhala) dan zindiq yang wajib dibunuh. Ini disebabkan penolak riwayat tersebut sama saja dengan menilai para ulama yang meyakininya—seperti dirinya—sebagai *thanawī*.[11]

Di samping itu, al-Khallāl juga mengompilasi ajaran Aḥmad Ibn Ḥanbal mengenai penegakan yang *ma‘rūf* dan pencegahan terhadap yang *munkar.* Ia menulisnya dalam kitab *al-Amr bi-al-Ma‘rūf wa-al-Nahy ‘an al-Munkar*. Al-Khallāl mengemukakan di dalamnya ide-ide Aḥmad Ibn Ḥanbal dalam menyelesaikan persoalan dianggap munkar.

Adapun murid-muridnya antara lain, ‘Abd al-‘Azīz yang populer dengan sebutan Ghulām al-Khallāl, Abū al-Ḥusayn Muḥammad Ibn al-Muẓaffār, dan lainnya.

al-Barbahārī (233-329 H/847-914 M)

Ia adalah Abū Muḥammad al-Ḥasan Ibn ‘Alī Ibn al-Khalaf. Ia termasuk tokoh Ḥanābilah pada *ṭabaqah thāniyah* (generasi kedua) yang langsung belajar kepada Abū Bakr al-Marwazī. Ibn Abū Ya‘lá memujinya dalam *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah* dengan sebutan *Shaykh al-ṭā’ifah, al-munkir ‘alá al-bida‘, min al-‘ārifīn wa-al-ḥuffāz li-al-uṣūl* (syaikh kelompok (?), penentang bid’ah, tergolong ahli ma‘rifat dan penjaga uṣūl). Ia merupakan tokoh yang sangat penting konteks

[9] Al-Khallāl, *al-Sunnah*, 1/213.
[10] Al-Khallāl, *al-Sunnah*, 1/215.
[11] Al-Khallāl, *al-Sunnah,* 1/216.

spiritual Salafi sebelum muncul al-Harawī di Khurasan. Ia disebut spiritualis karena pernah belajar kepada ʻAbd Allāh al-Tastarī. Ibn Abū Yaʻlā menambahkan bahwa al-Barbahārī sangat terdepan dalam mengingkari ahli bidʻah dan bersikap tegas terhadap mereka baik secara lisan maupun tindakan.[12] Ibn al-Jawzī di dalam *al-Muntaẓam* memujinya sebagai imam yang menggabungkan keilmuan dan kezuhudan.[13]

Pengaruh teologi Aḥmad Ibn Ḥanbal sangat kuat pada dirinya, sehingga ia menulis kitab *Sharḥ al-Sunnah.* Judul kitab ini hampir sama dengan karya sahabatnya, al-Khallāl. Perbedaannya terdapat pada dua hal, pertama tambahan kata *Sharḥ* yang mengindikasikan bahwa karyanya adalah komentar terhadap ajaran yang diyakininya sebagai *ahl al-Sunnah*. Kedua, *Sharḥ al-Sunnah* tidak berisi periwayatan, tetapi lebih kepada poin-poin atau kaidah dari ajaran-ajaran teologi Ḥanābilah serta sikap terhadap ahli bidʻah.[14] Kitab ini dapat disebut sebagai rujukan utama dalam memahami sikap Ḥanābilah yang diwarisi oleh Salafi dalam menyikapi persoalan bidʻah teologis.

Ketokohan al-Barbahārī sangat penting karena semasa dengan Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī, bahkan wafat pada tahun yang sama. Genelogi keilmuannya terhubung kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal melalui jalur al-Marwazī.[15] Adapun Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī terhubung kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal melalui jalur gurunya Zakarīyā Ibn Yaḥyá al-Sājī (307 H). Ibn Taymīyah dan al-Dhahabī sepakat mengatakan bahwa Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī mempelajari teologi ahli Hadis—terutama persoalan sifat—dari Zakarīya Ibn Yaḥyá al-Sājī.[16]

Kontak langsung antara al-Barbaharī dan Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī terjadi di Baghdad. Mereka bertemu langsung dan mengadakan beberapa percakapan teologis.[17] Ini merupakan pertemuan yang perlu

---

[12] Ibn Abū Yaʻlá, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah,* 2/16.

[13] Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, 6/323.

[14] Al-Barbahārī, *Sharḥ al-Sunnah* tahqiq: Muḥammad Saʻīd al-Qaḥṭānī (Damām: Dār Ibn Qayyim, 1408), 21-25.

[15] Ibn Abū Yaʻlá, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah,* 2/16.

[16] Ibn Taymīyah, *Iqāmat al-Dalīl ʻalá Ibṭāl al-Taḥlīl* tahqiq: Ḥamdī ʻAbd al-Ḥamīd al-Salafī (Beirut & Oman: al-Maktab al-Islāmī, 1988), 4/168; al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalā'*, 14/198. Zakarīyā Ibn Yaḥyá al-Sājī merupakan ahli Hadis di Basrah. Selain sebagai teolog, ia juga dikenal sebagai ahli ilmu *ʻilal* (cacat dalam sanad dan matan Hadis).

[17] Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 24/258. Ibn Taymīyah, *al-Fatāwá al-Kubrá*, 4/168.

diperhatikan dalam memahami perbedaan Ḥanābilah dan Ashʻarīyah di masa berikutnya. Meskipun mereka sama-sama mengaku sebagai pengikut Aḥmad Ibn Ḥanbal, tetapi mereka mempunyai perdebatan teologis yang sampai hari ini tidak terselesaikan.

Pada saat bertemu, sebagaimana dinarasikan oleh al-Ahwāzī dari al-Ḥumrānī, pendiri teologi Ashʻarīyah tersebut mengemukakan bahwa dirinya telah menolak secara teologis terhadap al-Jubā'ī, Abū Ḥāshim, bahkan terhadap Yahudi dan Nasranī. Tetapi, al-Barbahārī tidak menanggapinya dengan positif. Bahkan ia terlihat tidak senang dengan mengatakan tidak mengerti sedikit pun apa yang dibicarakan oleh Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī. Al-Barbahārī menyatakan bahwa dirinya hanya mengerti apa yang diajarkan oleh Aḥmad Ibn Ḥanbal. Setelah itu, Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī menulis *al-Ibānah* untuk al-Barbahārī. Namun, al-Barbahārī tidak menerimanya sama sekali. Sikap ini dianggap oleh pengikut al-Barbahārī yang menjadi penghambat popularitas Abu al-Ḥasan al-Ashʻarī. Bahkan, al-Ahwāzī mengatakan bahwa kitab *al-Ibānah* tidak membuat Ḥanābilah simpati kepada Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī, sebaliknya malah membenci dan meninggalkannya. Keadaan ini berakhir ketika al-Barbahārī keluar dari Baghdad.[18]

Tetapi di sisi lain, informasi al-Ahwāzī tersebut dibantah kebenarannya oleh Ibn ʻAsākir (571 H) dalam *Tabyīn Kadhb al-Muftarī*. Bantahan Ibn ʻAsākir ini juga dinukil dengan lengkap oleh Ibn Taymīyah dalam *Īqāmat al-Dalīl*. Ibn ʻAsākir menilai bahwa al-Ahwāzī mendapatkan informasi yang tidak benar. Ini disebabkan Ibn ʻAsākir menilai hubungan pembesar Ashʻarīyah dan Ḥanābilah sangat baik. Hubungan baik tersebut tampak dari keakraban tokoh Ashʻarīyah seperti Abū ʻAbd Allāh Ibn Mujāhid dan muridnya Abū Bakr al-Baqillānī yang sering berkunjung dan mengadakan kajian di kediaman Abū al-Ḥasan al-Ṭaymī dari kalangan pengikut Aḥmad Ibn Ḥanbal. Ini menunjukkan bahwa tokoh Ḥanābilah—bagi Ibn ʻAsākir—terutama dari keluarga Taymīmīyīn sangat menghormati sosok al-Ashʻarī.[19]

Berbeda dengan asumsi Ibn ʻAsākir, apabila memang pertemuan dengan al-Barbahārī benar terjadi, maka dapat dipastikan bahwa *al-*

---

[18] Al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, 11/347; Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, 6/323; Ibn al-ʻImād, *Shadharāt al-Dhahab*, 2/18-25; Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 24/258; Ibn Taymīyah, *Iqāmat al-Dalīl*, 4/168.

[19] Ibn ʻAsākir, *Tabyīn Kadhb al-Muftarī fī-mā Nusiba ilá al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ashʻarī* (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1404 H), 390.

Ibānah memang bagian dari karya Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī di awal pertobatannya dari Mu‘tazilah. Barangkali, Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī menulis *al-Ibānah,* lalu menghadiahkannya untuk al-Barbahārī karena berasumsi bahwa karyanya mempunyai kandungan yang sama dengan ajaran teologi Aḥmad Ibn Ḥanbal. Asumsi kuat lainnya, al-Barbahārī dalam pandangan Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī merupakan presentasi dari pewaris ajaran Ḥanābilah yang otoritatif, meskipun ditanggapinya dengan penolakan. Penolakan al-Barbahārī tersebut merupakan indikasi kuat bahwa kitab *al-Ibānah* yang ditulis Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī berbeda dengan teks yang dinukil Ibn Qayyim al-Jawzīyah dalam *al-Ṣawā‘iq al-Mursilah ‘alá al-Jahmīyah wa-al-Mu‘aṭṭilah.*[20] Ini disebabkan karya al-Barbahārī yang berjudul *Sharḥ al-Sunnah* pada dasarnya tidak berbeda secara teologis dengan teks *al-Ibānah* yang dinukil oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah.

Terlepas dari itu, teologi yang dianut al-Barbahārī memang sangat mempengaruhi pandangan Ḥanābilah setelahnya seperti Ibn Baṭṭah dan Ghulām al-Khallāl. Salah satu ajaran teologi yang menjadi terpenting di kalangan Ḥanābilah, namun menjadi polemik ketika berhadapan dengan aliran kalam lainnya adalah persoalan *iq‘ād Muḥammad* (menempatkan kedudukan Nabi Muhammad Saw). Ibn Abū Ya‘lá di dalam *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah* menyebutkan informasi dari al-Qāsim bahwa al-Barbahārī selalu membicarakan masalah ini di setiap majlis yang diadakannya.

Aku mendengar saudaraku al-Qāsim—semoga Allah menerangi wajahnya—berkata: “Tidaklah al-Barbahārī mengadakan suatu majlis, melainkan ia menyebutkan pembahasan bahwa Allah menempatkan kedudukan Nabi Muḥammad Saw bersama-Nya di atas ‘Arasy.”[21]

Di samping itu, sikap puritan dari al-Barbahārī dalam menyikapi bid‘ah merupakan inspirasi utama pengikut Salafi di kemudian hari. Ini terlihat dari ungkapannya dalam *Sharḥ al-Sunnah* agar berhati-hati terhadap bid‘ah meskipun kecil dan sepele, karena akan menjadi besar dan bermasalah. Pelaku bid‘ah yang meremehkan kebid‘ahannya akan

[20] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *al-Ṣawā‘iq al-Mursilah ‘alá al-Jahmīyah wa-al-Mu‘aṭṭilah*, tahqiq: ‘Alī Muḥammad al-Dakhīl (Riyad: Dār al-‘Āṣimah, 1998), 4/1243-1281.

[21] Ibn Abū Ya‘lá, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 2/41. Teksnya adalah:

وسمعت أخي القاسم-نضر الله وجهه-يقول: لم يكن البربهاري يجلس مجلساً إلا ويذكر فيه أن الله عز وجل يقعد محمداً-صلى الله عليه وسلم-معه على العرش

terjebak ke dalam jurang kesesatan sehingga tidak dapat keluar darinya. Salah satu bid'ah dalam kamus al-Barbahārī adalah analogi atau *qiyās,* terutama dalam persoalan teologis. Ia mengatakan bahwa sikap yang benar dalam masalah sifat Allah hanyalah dengan *taṣdīq* (pembenaran) terhadap *āthār* dari Nabi Saw. Pembenaran tersebut tidak boleh disertai dengan *kayf* (cara), *sharḥ* (penjelasan), mempertanyakan *li-ma* (mengapa). Bahkan, pembicaraan, pertentangan, perdebatan, dan perselisihan pun dinilai oleh al-Barhbahārī sebagai perkara baru *(muḥdāth)*. Perkara baru tersebut dapat menjadi bibit keraguan dalam hati, meskipun pelakunya sampai kepada kebenaran.[22] Pandangan ini dapat menjelaskan latarbelakang mengapa al-Barbahārī tidak tertarik dengan hadiah kitab *al-Ibānah* dari Abū al-Ḥasan al-Ash'arī. Meskipun Abū al-Ḥasan al-Ash'arī mengandung kebenaran, al-Barbahārī menilainya telah terjebak dalam perdebatan kalam, sehingga tetap dianggap keliru dan terjebak kepada bid'ah.

'Abd al-'Azīz "Ghulām al-Khallāl" (285-363 H/ 898-974 M)

Ia adalah Abū Bakr 'Abd al-'Azīz Ibn Ja'far Ibn Aḥmad Ibn Yazdād al-Baghdādī al-Faqīh. Ia digelari sebagai Ghulām al-Khallāl karena menjadi murid terbaik Abū Bakr al-Khallāl. Ibn Abū Ya'lá menyebutkan di dalam *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah* kisah yang panjang mengenai kedekatan Ghulām al-Khallāl dengan Abū Bakr al-Khallāl.[23] Ghulām al-Khallāl sangat dihargai gurunya, bahkan dua puluh persoalan keagamaan yang menjadi hasil ijtihadnya diterima oleh Abū Bakr al-Khallāl sehingga dimasukkan ke dalam kitabnya. Al-Khaṭib al-Baghdādī mendengar langsung dari al-Qāḍī Abū Ya'lá bahwa Ghulām al-Khallāl mempunyai karya yang sangat bagus. Ia menulis *al-Muqni'* sekitar seratus *juz', al-Shāfī* delapan puluh *juz'*, *Zād al-Musāfir, Kitāb al-Khilāf ma' al-Shāfi'ī,* dan *Mukhtaṣar al-Sunnāh*. Oleh karena itu, al-

[22] Al-Barbahārī, *Sharḥ al-Sunnah*, 24. Teksnya adalah:

واعلم رحمك الله أنه ليس في السنة قياس ولا تضرب لها الأمثال ولا تتبع فيها الأهواء بل هو التصديق بآثار رسول الله صلى الله عليه و سلم بلا كيف ولا شرح ولا يقال لم ولا كيف فالكلام والخصومة والجدال والمراء محدث يقدح الشك في القلب وإن أصاب صاحبه الحق والسنة. واعلم رحمك الله أن الكلام في الرب تعالى محدث وهو بدعة وضلالة ولا يتكلم في الرب إلا بما وصف به نفسه...

[23] Ibn Abū Ya'lá, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 2/124

Dhahabī menyetarakannya dengan Abū Bakr al-Khallāl.[24]

Ada beberapa keterangan yang menyebutkan bahwa Ghulām al-Khallāl pernah belajar kepada 'Abd Allāh Ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal. Tetapi, keterangan ini dianggap tidak benar oleh al-Dhahabī. Lebih tepatnya, Ghulām al-Khallāl pernah belajar kepada Muḥammad Ibn 'Uthmān Ibn Abū Shaybah, Mūsá Ibn Hārūn, al-Faḍl Ibn al-Ḥabbāb al-Jumaḥī, Ja'far al-Firyābī, al-Ḥusayn Ibn 'Abd Allāh al-Kharqī al-Faqīh dan lainnya. Adapun murid-muridnya antara lain, Ibn Baṭṭah, Abū Isḥāq Ibn Shāqilā, Abū al-Ḥasan al-Tamīmī, Abū 'Abd Allāh Ibn Ḥāmid, dan lainnya.[25]

Ghulām al-Khallāl pernah terlibat dalam perdebatan teologis dengan beberapa tokoh Mu'tazilah dan Shī'ah. Salah satu isu yang diperdebatkan adalah mengenai keutamaan Abū Bakr dan 'Alī Ibn Abū Ṭālib. Pada saat itu, saudara perempuan dari *Mu'izz al-Dawlah* (Penguasa) ingin melihat bagaimana Ghulām al-Khallāl berdebat dengan mereka. Ibn Abū Ya'lá menyebutkan bahwa Ghulām al-Khallāl mampu mengemukakan rasioanalisasi yang kuat sehingga mengalahkan lawan debatnya. Oleh karena ia diberi hadiah yang banyak, tetapi dirinya tidak menerimanya.[26]

Ghulām al-Khallāl juga termasuk periwayat risalah teologi yang diperdebatkan kebenarannya dari Aḥmad Ibn Ḥanbal, yaitu *al-Radd 'alá al-Jahmīyah*. Periwayatan ini terlihat dari pengakuan Ibn Abū Ya'lá yang mempelajari kitab tersebut kepada 'Alī al-Mubārak Ibn 'Abd al-Jabbār dari Ibrāhīm dari Ghulām al-Khallāl dari al-Khiḍr Ibn al-Muthanná dari 'Abd Allāh Ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal dari Aḥmad Ibn Ḥanbal.[27] Apabila sanad tersebut valid, maka hal itu menunjukkan jalur lain yang menghubungkan Ghullām al-Khallāl kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal. Tetapi sayang sekali, sanad ini dianggap bermasalah oleh al-Dhahabī, karena al-Khiḍr Ibn al-Muthanná tidak dikenal kredibel.[28] Berbeda dengan Ibn Abū Ya'lá yang tetap memasukkan al-Khiḍr Ibn

---

[24] Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārikh Baghdād*, 10/459 ; Ibn Abū Ya'lá, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah,*2/124; al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 26/308.

[25] Ibn Abū Ya'lá, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 2/124; al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 16/143.

[26] Ibn Abū Ya'lá, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah* tahqiq: Muḥammad Ḥamid al-Faqī (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), 2/124.

[27] Ibn Abū Ya'lá, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 2/46.

[28] al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā',* 11/281.

al-Muthanná ke dalam daftar tokoh Ḥanābilah.[29]

Abū ʻAbd Allāh Ibn Ḥāmid (403 H/1012 M)

Ia adalah al-Ḥasan Ibn Ḥāmid Ibn ʻAlī Ibn Marwān al-Baghdādī al-Warrāq, lebih populer dengan nama Ibn Ḥāmid. Ibn Abū Yaʻlá al-Farrāʼ dalam *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah* menyebutnya sebagai *Imām al-Ḥanbalīyah* pada masanya. Abū ʻAbd Allāh Ḥāmid juga disebut sebagai *mudarris* dan *muftī* dalam mazhab Ḥanbalīyah. Ia mempunyai banyak karya tulis, antara lain *al-Jāmiʻ fī al-Mazhab* salah satu kitab terlengkap di kalangan Ḥanbalīyah, *Sharḥ Uṣūl al-Dīn* kitab yang menjadi pegangan murid-muridnya dalam teologi, dan *Uṣūl al-Fiqh*.

Ia pernah berguru kepada Abū Bakr Ibn Mālik, Abū Bakr Ibn al-Shāfiʻī, Abū Bakr al-Najjād, Abū ʻAlī al-Ṣawwāf, Aḥmad Ibn Sālim, ʻAbd al-ʻAzīz Ghulām al-Khallāl dan lainnya. Al-Dhahabī menyebutkan bahwa Abū ʻAbd Allāh Ibn Ḥāmid merupakan murid paling senior dari Ghulām al-Khallāl. Genealogi Hadis, fiqh, dan teologinya banyak terhubung melalui Ghulām al-Khallāl (311 H) dan Aḥmad Ibn Sālim.[30]

Di antara muridnya yang populer adalah al-Qāḍī Abū Yaʻlá, Abū Isḥāq, Abū Isḥāq al-Baramkiyānī, Abū Ṭāhir al-ʻAshāwī, Abū Bakr al-Khayyāṭ. Pada masa Khalifah al-Qādir bi-Allāh, ia mendapat pengakuan keilmuan yang luarbiasa. Ini disebabkan ia pernah mendebat Abū Ḥāmid al-Isfaraynī mengenai persoalan fiqh di istana khalifah. Ia dapat menguasai perdebatan sehingga mendapatkan hadiah yang banyak dari khalifah.[31] Kemuliaan tersebut dibenarkan oleh Ibn al-Jawzī di dalam *al-Muntaẓam*,[32] meskipun ia mengritisi teologi yang dianut Abū ʻAbd Allāh Ibn Ḥāmid.

Al-Dhahabī menyebutkan bahwa Abū ʻAbd Allāh Ibn Ḥāmid sangat gemar melaksanakan ibadah haji, sehingga saat tua renta ia wafat ketika melakukan perjalanan ke Makkah. al-Khāṭib al-Baghdādī mengatakan bahwa pada saat itu ada lima belas ribu orang yang meninggal saat melakukan safar haji. Semua itu disebabkan cuaca

---

[29] Ibn Abū Yaʻlá, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 2/46.

[30] Ibn Abū Yaʻlá, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 2/171; al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalāʼ,* 17/203.

[31] Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, 7/264; al-Baʻlī, *al-Muṭṭaliʻ ʻalá Abwāb al-Muqniʻ* tahqiq: Muḥammad Bashīr al-Idlibī (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1981), 1/433

[32] Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, 7/264.

panas yang berlebihan.[33]

Karya teologis Abū ʻAbd Allāh Ibn Ḥāmid dapat dilihat dari kitabnya *Uṣūl al-Dīn*. Kitab ini baru ditemui dalam penukilan Ibn Taymiyah. Di antara yang dinukil Ibn Taymīyah dari Abū ʻAbd Allāh Ibn Ḥāmid adalah teologinya mengenai sifat Allah *nuzūl* (turun), *majī'* (datang), dan sejenisnya. Abū ʻAbd Allāh Ibn Ḥāmid lebih cenderung meyakini bahwa Allah turun dan datang dengan *ḥarakah* (pergerakan) dan *intiqāl* (perpindahan). Ibn Taymīyah mengatakan bahwa tokoh-tokoh pengikut Aḥmad Ibn Ḥanbal berbeda pendapat menjadi tiga kelompok. Pendapat pertama adalah pandangan Abū ʻAbd Allāh Ibn Ḥāmid yang menetapkan *ḥarakah* dan *intiqāl*, kedua pendapat Abū al-Ḥasan al-Tamīmī yang cenderung menegasikan keduanya, dan ketiga Ibn Baṭṭah yang memilih untuk *tawaqquf* (tidak komentar).[34] ʻAbd Allāh Husayn al-Mawjān—peneliti teologi Salafi kontemporer—menyebutkan bahwa pendapat Abū al-Ḥasan al-Tamīmī lebih cenderung kepada al-Baqillānī. Berdasarkan pandangan inilah al-Bayhaqī memembangun asumsi teologisnya terhadap Aḥmad Ibn Ḥanbal berbeda dengan murid-murid Abū ʻAbd Allāh Ibn Ḥāmid.[35]

Abū Yaʻlá (380-458 H/990-1066 M)

Pada penghujung abad keempat dan pertengahan abad kelima Hijriah, ajaran Aḥmad Ibn Ḥanbal dipertahankan dengan baik oleh Muḥammad Ibn al-Ḥusayn Ibn Muḥammad Ibn Khalaf al-Baghdādī. Ia populer dengan sebutan Ibn al-Farrā', dan juga sering disebut dengan *kunyah* Abū Yaʻlá. Tidak jarang nama ini dibarengi dengan gelar *al-Qāḍī*.[36] Ini berbeda dengan Abu Ya'lá al-Mawṣūlī pengarang *Musnad Abū Yaʻlá.* Abū Yaʻlá al-Mawṣūlī merupakan murid dari Yaḥyá Ibn Maʻīn tokoh senior dalam Hadis di masa Aḥmad Ibn Ḥanbal. Adapun Abū Yaʻlá dalam konteks ini adalah yang dikenal sebagai *al-Qāḍī*.

Al-Qāḍī Abū Yaʻlá pertama kali belajar Hadis pada tahun 385 H kepada Abū al-Ḥusayn al-Sukrī murid seorang sufi Aḥmad Ibn ʻAbd al-Jabbār al-Ṣūfī. Pada awalnya ia berasal dari keluarga yang mengikuti fiqh Abū Ḥanīfah. Tetapi setelah ayahnya wafat, *al-Qāḍī* Abū Yaʻlá

---

[33] Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 28/78.

[34] Ibn Taymīyah, *Majmūʻ al-Fatāwá,* 5/402; Aḥmad Ibn ʻAṭīyah al-Ghāmidī, *al-Bayhaqī wa-mawqifuhu min al-Ilāhīyāt* (Madinah: al-Jāmiʻah al-Islāmiyah, 2002), 153.

[35] ʻAbd Allāh Husayn al-Mawjān, *al-Radd al-Shāmil*, 11/8.

[36] Al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalá'*, 18/89.

lebih sering mengikuti kajian fiqh Aḥmad Ibn Ḥanbal. Hal tersebut disebabkan ayahnya berpesan agar ia belajar kepada Abū ‘Abd Allāh Ibn Ḥāmid (403 H) tokoh Ḥanbalī di masanya.[37]

Genealogi keilmuannya kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal terhubung melalui banyak tokoh, di antaranya Abū ‘Abd Allāh Ibn Ḥāmid yang belajar kepada al-Baghawī murid sang imam. Pemikirannya berkembang pesat setelah mendapat bimbingan Abū ‘Abd Allāh Ibn Ḥāmid (w. 403 H).[38] Saat Abū ‘Abd Allāh Ibn Ḥāmid pergi menunaikan haji, ia pernah ditanya oleh penduduk Baghdad mengenai kepada siapa mereka akan belajar. Setelah itu, Abū ‘Abd Allāh Ibn Ḥāmid mewasiatkan agar mereka belajar kepada Abū Ya‘lá. Abū al-Ḥusayn atau lebih populer dengan Ibn Abū Ya‘lá—anaknya—mengisahkan bahwa Abū Ya‘lá mulai produktif menulis sejak kematian Abū ‘Abd Allāh Ibn Ḥāmid.[39]

Ibn al-Jawzī dan diikuti oleh al-Kawtharī menilai sebaliknya, bahwa pemikiran teologis Abū Ya‘lá menjadi bermasalah karena pengaruh Abū ‘Abd Allāh Ibn Ḥāmid.[40] Sisi kefaqihan dan pemikiran teologisnya lebih kental daripada keilmuan lain. Ini menyebabkan Abū Ya‘lá menjadi *mutasāhil* dalam menukil suatu riwayat tanpa membedakan antara yang valid dan lemah. *Al-Qāḍī* Abū ‘Alī Ibn Abū Musá dan *al-Mu’arrikh* Ibn Mākūlā sangat mengapresiasi kegigihan Abū Ya‘lá dalam menyebarkan mazhab Ḥanbalī. Dua tokoh ini akhirnya ingin memberikan gelar *zany al-dīn* kepada Abū Ya‘lá, tetapi ia menolaknya. Inilah yang menyebabkan Ibn Mākūlā sangat menghormati Abū Ya‘lá. Adapun puncaknya, ia diangkat menjadi *qādī* menggantikan Ibn Makūlā yang telah wafat.[41]

Di ranah politik, Abū Ya‘lá termasuk tokoh yang diperhitungkan oleh penguasa pada masa tersebut. Khalifah al-Qādir bi-Allāh memerintah cukup lama, yaitu tahun 381-422 H/ 992-1031 H. Ia

---

[37] Ibn Abū Ya‘lá, *Ṭabaqāṭ al-Ḥanābilah*, 2/195.

[38] Ini mirip dengan perkataan Abū ‘Abd Allāh al-Būshanjī terhadap mazhab al-Shāfi‘ī:

أنا حنبلي ما حييت وإن أمت فوصيتي للناس أن يتحنبلوا

al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 28/78.

[39] Ibn Abū Ya‘lá, *Ṭabaqāt al-Hanābilah*, 2/169 dan 193.

[40] Ibn al-Jawzī, *Daf‘ Syubah al-Tashbīh* tahqiq: al-Kawtharī (Kairo: Maktaba al-Azharīya, t.t.), 6.

[41] Ibn Abū Ya‘lá, *Ṭabaqāt al-Hanābilah*, 2/193.

merupakan penguasa ʻAbbāsīyah yang selalu berusaha mendekati Abū Yaʻlá setelah sebelumnya berhasil mendekati Abū ʻAbd Allāh Ibn Ḥāmid. Namun, Khalifah al-Qādir bi-Allāh terlihat lebih dekat kepada al-Baqillānī dan Ibn Fūrak yang melanjutkan ajaran teologi Ashʻarīyah. Ini disebabkan Khalifah al-Qādir bi-Allāh ingin menghabiskan jejak-jejak teologi Muʻtazilah dan Rāfidah. Bahkan pada permulaan abad kelima Hijriyah, ia melakukan pertobatan masal terhadap penganut ajaran Muʻtazilah di Baghdad, dan memerintahkan para gubernur dan sultan untuk melakukan hal yang sama di pelosok negeri. Ini terlihat dari surat yang ia kirim kepada Sultan Maḥmūd Ibn Sabaktakīn di wilayah Khurasan.[42] Adapun di Khurasan, Sultan Maḥmūd Ibn Sabaktakīn terlihat lebih cenderung kepada Ḥanābilah daripada Ashʻarīyah. Ini terlihat dari konspirasi pembunuhan terhadap Ibn Fūrak—teolog Ashʻarīyah—yang didalangi oleh Sultan tersebut.

Kondisi tersebut menggambarkan bahwa teolog Sunni baik dari kalangan Ashʻarīyah, maupun Ḥanābilah sedang mendapatkan penghormatan di kalangan penguasa. Ulama-ulama yang menulis karya untuk mengritik Muʻtazilah akan menjadi populer. Abū Yaʻlá merupakan salah satu kritikus Muʻtazilah mendapatkan popularitasnya. Dalam hal ini, meskipun Muʻtazilah telah tersingkirkan, namun perbedaan teologis antara Ashʻarīyah dan Ḥanābilah menjadi polemik baru yang lebih hangat. Ini disebabkan masing-masing meraka menganggap mewakili dan mewarisi teologi ulama salaf.

Dalam konteks ini, Abū Yaʻlá menulis karya telogisnya bersifat kritik dan polemik pemikiran kalam. Dalam masalah sifat Allah, ia membantah penakwilan yang dilakukan oleh Ashʻarīyah, apalagi Muʻtazilah. Abū Yaʻlá menulis kitab *Ibṭāl al-Ta'wīl* untuk mengupas persoalan tersebut. Tiga abad setelahnya, Ibn Taymīyah (728 H) pada abad kedelapan, menjadikan kitab ini sebagai salah satu rujukan terpenting saat menulis beberapa karya teologis, seperti *Dar' al-Taʻārud*, dan *Bayān Talbīs al-Jahmīyah* dan lainnya. Ini terlihat dari penyebutan nama Abū Yaʻlá dan kitab *Ibṭāl al-Ta'wīl* berulang kali di dalam kitabnya.[43]

---

[42] Ibn Abū Yaʻlá, *Ṭabaqāt al-Hanābilah*, 3/362; Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa-al-Nihāyah*, 12/6.

[43] Ibn Taymīyah, *Bayān Talbīs al-Jahmīyah* tahqiq: Muḥammad ʻAbd al-Rahmān Qāsim (Makkah: Maktabah al-Ḥakūmah, 1392), vol 1/430; Ibn Taymīyah, *Dar' al-Taʻāruḍ* (Riyad: Dār al-Kunūz al-Adabīyah, 1391 H), 1/19 dan 1/209.

Latar belakang penulisan kitab *Ibṭāl al-Ta'wīl* disebabkan dua hal, pertama permintaan sahabat-sahabatnya agar mengompilasi Hadis-Hadis sahih mengenai sifat Allah, dan kedua agar Abū Ya'lá mengritisi kitab *Ta'wīl al-Akhbār* yang ditulis oleh Ibn Fūrak. Tokoh yang dikritisi ini adalah sahabat dari al-Baqillānī yang sama-sama berguru kepada Abū Naṣr al-Bāhilī. Mereka berdua terkenal sebagai kritikus Mu'tazilah dan Mujassimah. Ibn Fūrak dikritisi karena ia meriwayatkan Hadis-Hadis sifat Allah, lalu melakukan interpretasi terhadap teks-teks tersebut sesuai dengan metode Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (w. 324 H).[44]

Dalam memahami permasalahan tersebut, perspektif Ibn Taymīyah terhadap masalah ini perlu untuk diperhatikan. Ibn Taymīyah mengatakan sebenarnya perdamaian antara Ash'arīyah dan Ḥanābilah pernah terwujud. Tetapi perseteruan muncul lagi setelah pengikut-pengikut Ash'arīyah terpecah menjadi dua, pertama kelompok yang sepakat dengan Ḥanābilah dalam masalah sifat *khabarīyah* dan kedua kelompok yang hanya menetapkan sebagian sifat *khabarīyah*. Ibn Taymīyah menilai bahwa al-Baqillānī mengikuti *al-Ibānah* karya Abū al-Ḥasan al-Ash'arī. Ini berbeda dengan muridnya Ibn Fūrak dan al-Juwaynī yang cenderung kepada Mu'tazilah.[45] Apabila asumsi Ibn Taymīyah ini benar, maka tidak berlebihan jika Khalifah al-Qādir bi-Allāh pernah melakukan pendekatan kepada al-Baqillānī dari kalangan Ash'arīyah dan sekaligus kepada Abū Ya'lá dari kalangan Ḥanābilah.

Ibn Taymīyah juga membandingkan antara Abū Ya'lá dan gurunya, yaitu Abū 'Abd Allāh Ibn Ḥāmid. Abū 'Abd Allāh Ibn Ḥāmid pernah menulis karya-karya teologis untuk membantah Ash'arīyah penakwil dan Mu'tazilah. Tokoh yang menjadi guru Abū Ya'lá ini dinilai Ibn Taymīyah sangat tegas dalam menetapkan sifat *khabarīyah*. Adapun Abū Ya'lá sendiri terkesan lebih lembut dan tidak berlebihan dalam mengemukakan *ithbāt* (penetapan sifat). Ini berbeda dengan metode Ibn Baṭṭah pengarang *al-Ibānah Ibn Baṭṭah*, al-Ajurrī pengarang *al-Sharī'ah*, al-Lālakā'ī pengarang *Sharḥ 'Aqīdat Ahl al-Sunnah*, dan al-Khallāl pengarang *al-Sunnah*. Tiga tokoh tersebut lebih cenderung kepada tradisi ahli Hadis.[46] Pandangan Ibn Taymīyah

---

[44] Abū Ya'lá, *Ibṭāl Ta'wīlāt al-Akhbar* tahqiq: Muḥammad Ḥamd al-Hamūd al-Najdī (Riyād: Dār al-Ḥawlīyah, 1407 H), 1/41.

[45] Ibn Taymīyah, *Majmū al-Fatawá,* 6/52.

[46] Ibn Taymīyah, *Majmū al-Fatawá,* 6/52-53.

ini mengindikasikan bahwa Abū Ya'lá tidak sepenuhnya mengikuti metode ahli Hadis dalam persoalan teologi. Tetapi Ibn Taymīyah tetap memiliki kecenderungan kepada uraian-uraian yang dikemukakan oleh Abū Ya'lá, sampai memujinya karena terkesan lebih elegan daripada gurunya.

Dalam hal ini, Ibn Taymīyah memberi catatan bahwa sebagian pengikut Ḥanābilah seperti Abū Ya'lá di periode awal dan *Tamīmīyūn* seperti Abū al-Ḥasan al-Tamīmī, Abū al-Faḍl al-Tamīmī, dan Ibn Rizq Allāh al-Tamīmī lebih cenderung kepada Ash'arīyah dan terlihat mesra dengan mereka. Ibn Taymīyah menyadari bahwa dari *Tamīmīyūn* ini banyak yang menjadi sufi, sehingga wajar jika pengikut Ash'arīyah sangat akrab dengan ahli-ahli tasawuf dan sebaliknya berpolemik dengan Ḥanābilah versi lainnya.[47] Polemik tersebut mulai memanas ketika Abū Ya'lá cenderung berubah pendirian sehingga berbeda dengan Ash'arīyah. Perseteruan ini direkam dengan baik oleh anaknya, yaitu Ibn Abū Ya'lá dalam *Ṭabaqāṭ al-Ḥanābilah*. Ibn Abū Ya'lá mengungkapkan bahwa karena masalah ini persahabatan ayahnya dengan tokoh zuhud kharismatik Abū al-Ḥasan al-Quzwaynī menjadi rusak. Namun, ketika tampil di depan tokoh-tokoh yang sedang konflik, Abū al-Ḥasan al-Quzwaynī mengatakan bahwa teologi yang dianutnya sama dengan apa yang terdapat di dalam kitab *Ibṭāl al-Ta'wīl* karya Abū Ya'lá. Pernyataan tersebut diikuti oleh *al-Qāḍī* Abū Ṭayyib al-Ṭabarī dan ulama lain. Tetapi, di antara mereka ada yang menyepakati dan menolaknya.[48] Ini menunjukkan bahwa perseteruan antara Ash'arīyah dan Ḥanābilah sebenarnya belum berakhir.

Dari sisi lain, sejarawan Ibn al-Athīr mengakui kepopuleran Abū Ya'lá yang berhasil menyebarkan mazhab Hanbalī di sekitar Iraq. Bahkan ia sukses mencapai posisi sebagai *qāḍī* setelah konflik teologis tersebut. Tetapi Ibn al-Athīr menyebutkan pandangan yang berbeda mengenai karya-karya teologisnya, terutama yang berkaitan dengan tema sifat Allah. Ibn al-Athīr menilai bahwa Abū Ya'lá cenderung menukil riwayat-riwayat dan pendapat yang ganjil di dalam karya-karya tersebut. Bahkan, Ibn al-Athīr melihat kecenderungan Abū Ya'lá kepada *al-tajsīm al-maḥḍ* (antropomorfisme murni) sangat kental dari sistematika bab-babnya. Oleh karena itu, Abū Muḥammad Ibn

---

[47] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá*, 6/53.

[48] Ibn Abū Ya'lá, *Ṭabaqāt al-Hanābilah*, 2/193; al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 30/457.

al-Tamīmī al-Ḥanbalī berkata: "Abū Ya'lá Ibn al-Farrā' telah menodai pengikut Imam Ahmad (Ḥanābilah) dengan noda yang tidak dapat dibersihkan sampai hari kiamat".[49] Ibn 'Asākir di dalam *Tārīkh Dimashq* mendapatkan informasi ini langsung dari Abū Ghālib Ibn Abū 'Alī al-Hanbalī, ayahnya—Abū 'Alī al-Ḥanbalī—dan Abū Muḥammad Ibn al-Tamīmī al-Ḥanbalī yang hadir saat kematian Abū Ya'lá. Sejak hari itu, Abū 'Alī al-Ḥanbalī tidak pernah menyapa teman semazhabnya tersebut sampai meninggal dunia.[50]

Ibn al-Athīr di dalam *al-Kāmil fī al-Tārīkh* juga menyebutkan salah satu polemik yang terjadi pada Abū Ya'lá disebabkan kitab-kitab teologisnya. Pada tahun 429 H di Jāmi' al-Manṣūr, beberapa tokoh ulama—termasuk Abū Muḥammad Ibn al-Tamīmī al-Ḥanbalī dan Abū al-Ḥasan al-Quzwaynī—menuduh Abū Ya'lá meyakini *tajsīm* dalam sifat Allah. Namun Abū Ya'lá membantah keras tuduhan tersebut.[51] Ini menunjukkan bahwa pengertian suatu teks mengenai sifat antara mayoritas ulama saat itu yang notabene Ash'arīyah memang berbeda dengan pandangan Abū Ya'lá dari kalangan Ḥanābilah. Perbedaan tersebut akan dikemukakan pada pembahasan tersendiri.

Dalam tradisi Ḥanābilah—sebagaimana penerusnya Salafi saat ini—beranggapan bahwa praktik "menyimpang" dalam fiqh dihukumi tidak jauh berbeda dengan penyimpangan teologis, bahkan nyaris sama. Ini terlihat dari konflik Ḥanābilah dengan Shāfi'īyah pada tahun 447 H, sebelas tahun sebelum Abū Ya'lá wafat, yang berkaitan dengan mengeraskan bacaan *bismillāh* dalam salat, *tarjī'* pada azan Subuh, dan Qunut dalam salat yang sama. Abū Ya'lá adalah pemuka Ḥanābilah saat itu. Konflik ini dibawa ke khalifah, tetapi tidak sampai mencapai titik temu. Setelah itu, masa dari Ḥanābilah memasuki masjid di Bāb al-Sha'īr untuk melarang imam mengeraskan bacaan *bismillāh*. Bahkan ada mereka memerintahkan untuk mengeluarkan semua mushaf agar ayat *bismillāh* dihapus, sehingga tidak dibaca lagi.[52]

Pada tahun 469 H, perseteruan Ḥanabilah dengan Ash'arīyah tidak dapat dihindarkan. Ini disebabkan tokoh Ash'arīyah mengritisi Ḥanābilah dalam perkuliahan umum. Ibn al-Qushayrī (w. 513 H) –salah seorang dosen tamu di Niẓamīyah--dengan terus terang

[49] Ibn 'Asākir, *Tārīkh Dimashq*, 52/356.
[50] Ibn 'Asākir, *Tārīkh Dimashq*, 52/356.
[51] Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, vol 4/221.
[52] Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, vol 4/269.

mengatakan bahwa teologi Ḥanābilah cenderung kepada *tajsīm*. Ini dilakukan karena kalangan Ash'arīyah merasa sangat terganggu oleh Ḥanābilah. Beberapa tokoh Shāfi'īyah mendukung Ibn al-Qushayrī, seperti Abū Isḥāq al-Shayrāzī dan Abū Sa'd al-Ṣūfī. Bahkan, mereka mendapat dukungan penguasa, yaitu Niẓām al-Mulk. Polemik ini berakibat kepada kematian beberapa orang di antara pengikut kedua aliran tersebut, *al-Sharīf* Abū Ja'far al-Ḥanbalī (H. 469 H)—murid *al-Qādī* Abū Ya'lá—dipenjarakan lalu wafat setelah beberapa bulan dikeluarkan. Adapun Ibn al-Qushayrī diperintahkan supaya keluar dari Baghdad agar konflik mereda.[53]

Selain *al-Sharīf* Abū Ja'far al-Ḥanbalī, murid-murid Abū Ya'lá antara lain, Abū al-Wafā' atau dikenal dengan Ibn 'Aqīl, al-Khāṭīb al-Baghdādī, Abū al-Khiṭāb al-Kaludhānī, Abū Ghālib Ibn al-Bannā' serta saudaranya Yaḥyá Ibn al-Bannā', Abū al-'Izz Ibn Kādish, Muḥammad Ibn 'Abd al-Bāqī, dan anak Abū Ya'lá sendiri yaitu Abū al-Ḥusayn Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn al-Farrā' yang populer dengan Ibn Abū Ya'lá (w. 560 H/1165 M) pengarang *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*.[54]

Pada tahun 475 H yaitu pada masa murid-murid Abū Ya'lá, konflik teologis kembali terjadi antara pemuka Ash'arīyah dengan kelompok Ḥanābilah. Pemuka Ash'arīyah yang berpolemik adalah *al-Sharīf* Abū al-Qāsim al-Bakrī yang digelari sebagai *al-Wā'iẓ al-Ash'arī* (Motivator pengikut al-Ash'arī). Ia disenangi oleh penguasa di Baghdad saat itu, sehingga diutus untuk memberikan perkuliahan di Niẓāmīyah. Salah satu penyebab konflik tersebut adalah perkuliahan khusus yang ia buat untuk mengritisi Ḥanābilah, terutama kitab *Ibṭāl al-Ta'wīl* karya al-*Qāḍī* Abū Ya'lá yang dinilai cenderung kepada *tajsīm*. Kritik yang dikemukakannya membuat para pengikut Ash'arīyah terkagum sehingga ia digelari juga dengan *'alam al-Sunnah* (tokoh Sunnah).[55]

Ibn al-Zāghūnī (455-527 H/1063-1132 M)

Tiga tahun sebelum *al-Qāḍī* Abū Ya'lá wafat yaitu pada tahun 455 H, Ibn al-Zāghūnī lahir di Baghdad. Ibn al-Zāghūnī terkadang dikenal dengan *kunyah* Abū al-Ḥasān Ibn al-Zāghūnī. Nama lengkapnya

---

[53] Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa-al-Nihāyah,* 12/140, 12/145, dan 12/ 232; Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, 9/220.

[54] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 18/90.

[55] Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 2/14.

adalah Abū al-Ḥasan ʻAlī Ibn ʻAbd Allāh Ibn Naṣr Ibn ʻUbayd Allāh Ibn Sahl Ibn al-Zāghūnī al-Baghdādī. Al-Dhahabī menggelarinya dengan sebutan *Syaykh al-Ḥanābilah* (Guru Besar Mazhab Ḥanbalī) dan *Dhawī al-Funūn* (mempunyai banyak keahlian). Di dalam *Tārīkh al-Islām*, al-Dhahabī menambahkan gelar lain Ibn al-Zāghūnī, yaitu sebagai *mutakallim* (teologi) dan *faqīh Ḥanābilah* (ahli fiqh Ḥanābilah). Selain itu, al-Dhahabī dan Ibn Ḥajar memuji kezuhudannya terhadap dunia, dan kegemarannya dalam beribadah. Selain sebagai teolog dan ahli fiqh, al-Ziriklī menyebutnya sebagai ahli sejarah *(mu'arrikh)*.[56] Pada masa yang sama terdapat Ibn al-Ṣāghūnī (w. 552 H/1152 M) lain yang digelari *al-musnid al-kabīr*, dan terkadang disisipkan di belakang namanya *al-mujallid*.[57] Gelar ini membedakannya dengan Ibn al-Zāghūnī *Syaykh al-Ḥanābilah* tokoh yang sedang dibicarakan.

Dapat dipastikan bahwa Ibn al-Zāghūnī tidak pernah belajar kepada Abū Yaʻlá. Ini disebabkan dirinya masih sangat belia saat Abū Yaʻlá wafat. Ia belajar Hadis kepada ʻAbd al-Ṣamad Ibn al-Ma'mūn (374-465 H/985-1073 M), Abū Jaʻfar Ibn al-Maslamah (375-465 H/986-1074 M), Abū Muḥammad Ibn Hazārmard, Ibn al-Naqūr (381-474 H/992-1082 M), Ibn al-Bisrī, saudaranya sendiri Abū Bakr al-Zāghūnī, Ibn al-Ma'mūn, dan lainnya. Di antara nama-nama tersebut, ʻAbd al-Ṣamad Ibn al-Ma'mūn dan Abū Jaʻfar Ibn al-Maslamah termasuk guru tertua bagi Ibn al-Zāghūnī. Mereka semasa dengan *al-Qāḍī* Abū Yaʻlá.[58] Selain itu, dalam fiqh Ḥanbalī ia dan Ibn Abū Yaʻlá belajar lebih lama kepada Yaʻqūb al-Barzabaynī (w. 484 H/1092 M), murid senior *al-Qāḍī* Abū Yaʻlá.[59] Melalui jalur Yaʻqūb al-Barzabaynī, Ibn al-Zāghūnī terhubung ke dalam genealogi Ḥanābilah.

Ibn al-Zāghūnī lebih banyak mendalami ilmu Hadis daripada disiplin ilmu lain. Kepopulerannya dalam Hadis menjadikan Ibn al-Zāghūnī salah satu tokoh yang dijadikan rujukan dalam disiplin ilmu ini. Hal tersebutlah yang menyebabkan *Musnid al-Dunyā* al-Silafī berguru kepadanya. Bahkan Ibn al-Jawzī (w. 597 H) juga meriwayatkan

[56] Al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalā'*, 19/606; al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām,* 36/156; Yūsuf al-Dimashqī, *Muʻjam al-Kutub* tahqiq: Yusrī ʻAbd al-Ghanī al-Bisyrī (Mesir: Maktabah Ibn Sīnā, 1989), 1/70; Ibn Ḥajar al-ʻAsqalānī, *Lisān al-Mīzān*, 4/242; al-Ziriklī, *al-Aʻlām*, 4/310.

[57] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā',*20/278.

[58] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā',*18/222.

[59] Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, 10/32; al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalā',* 19/93-94.

beberapa Hadis darinya, meskipun kelak menjadi kritikus yang tajam terhadap Ibn al-Zāghūnī.[60]

Masa Ibn al-Jawzī belajar kepadanya dapat diperkirakan beberapa tahun sebelum wafatnya. Ini disebabkan Ibn al-Zāghūnī wafat pada tahun 527 H, sedangkan Ibn al-Jawzī lahir pada tahun 508 H Ibn al-Jawzī mengatakan bahwa dirinya berguru kepada Ibn al-Zāghūnī beberapa waktu (*ṣaḥibtuhu zamānan wa-sami'tu minhu*).[61] Bahkan ia memberikan *ta'līq* terhadap karya-karya Ibn al-Zāghūnī dalam fiqh dan *al-wa'ẓ* (sebutan lain untuk *al-maw'izah al-ḥasanah*). Pengaruh Ibn al-Zāghūnī dalam karya-karya Ibn al-Jawzī terlihat sangat kuat. Di dalam kitab *al-Muntaẓam*, Ibn al-Jawzī menyebut kalimat *Syaykhunā* terhadap Ibn al-Zāghūnī sekitar limabelas kali. Ia adalah pewaris Ibn al-Zāghūnī dalam disiplin ilmu *al-wa'ẓ* sebagaimana dikemukakannya dalam kitab tersebut.[62] Namun, ungkapan-ungkapan Ibn al-Jawzī tersebut penting untuk diperhatikan, karena menyiratkan suatu polemik. Ini disebabkan Ibn al-Jawzī tidak sepenuhnya mengikuti Ibn al-Zāghūnī dalam masalah teologi, sebaliknya malah menjadi pengritik. Tidak hanya Ibn al-Jawzī, murid terbaik Ibn al-Ṣāghūnī lain seperti Ḥasan Ibn Ṣadaqah (477-573 H/1084-1177 M) juga tidak mengikuti ajaran teologinya. Ḥasan Ibn Ṣadaqah pernah menyempurnakan kitab sejarah Ibn al-Ṣaghūnī dengan judul *Dhayl al-Tārīkh*. Tetapi Ḥasan Ibn Ṣadaqah lebih cenderung kepada filsafat.[63]

Selain Ibn al-Jawzī dan Ḥasan Ibn Ṣadaqah, terdapat Ibn 'Asākīr –ahli Hadis dan cenderung kepada teologi Ash'arīyah dari Damaskus--juga menyempatkan diri untuk belajar kepada Ibn al-Zāghūnī di Baghdad. Ibn 'Asākir pernah menyebut nama Ibn al-Zāghūnī dengan gelar *al-Wā'iẓ* di dalam *Tārīkh Dimashq*. Ia menukil periwayatannya langsung dari Ibn al-Zāghūnī di dalam kitab sejarah Damaskus tersebut lebih dari tigapuluh (30) kali.[64]

Ibn al-Zāghūnī menulis banyak karya sebagaimana dikemukakan oleh al-Dhahabī dan al-Ziriklī. Di dalam fiqh, ia menulis *al-Iqnā', al-Wāḍiḥ, al-Khilāf al-Kabīr,* dan *al-Mufradāt.* Di dalam masalah sejarah,

---

[60] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā',*19/607.

[61] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā',*19/607;

[62] Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulū wa-al-Umam* (Beirut: Dār Ṣādir, 1358 H), 10/30.

[63] Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, 10/276; al-Ziriklī, *al-A'lām,* 3/202.

[64] Ibn 'Asākir, *Tārīkh Dimashq* tahqiq: 'Alī Shayrī (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), 4/68.

ia menulis kitab *al-Tārīkh* yang sering menjadi rujukan Ibn al-Jawzī dalam *al-Muntaẓam* dan al-Dhahabī dalam *Tārīkh al-Islām*. Namun Yūsuf al-Dimashqī (909 H) dan al-Ziriklī hanya menyebutkan satu karyanya dalam ranah teologi, yaitu *al-Īḍāḥ fī Uṣūl al-Dīn*.[65]

Kitab *al-Īḍāḥ fī Uṣūl al-Dīn* merupakan salah satu yang menginspirasi Ibn Taymīyah dalam karya-karya teologisnya. Ini disebabkan penguasaan Ibn al-Zāghūnī terhadap isu-isu teologis terlihat jelas di dalamnya. Tetapi ada satu hal yang luput dari perhatian Ibn Taymīyah, Ibn al-Zāghūnī menyusun kitab ini dengan cara yang pernah dianggap aib oleh pendahulunya di kalangan Ḥanābilah. Bahkan seandainya hidup di zaman Aḥmad Ibn Ḥanbal—pendiri mazhab—, Ibn al-Zāghūnī akan dikritik dan dikucilkan. Hal tersebut sebagaimana Aḥmad Ibn Ḥanbal pernah mengritisi dan mengucilkan al-Ḥārīth al-Muḥāsibī karena menulis kritik terhadap Qadarīyah dengan cara menukil pendapat mereka sebelum mengomentarinya. Ibn al-Zāghūnī juga melakukan hal yang sama. Ia menukil perkataan Mu'tazilah, Ash'arīyah, dan aliran kalam lainnya lalu membantah pendapat mereka. Tetapi metode penulisan seperti ini telah dianggap lumrah di kalangan Ḥanābilah pada abad kelima Hijriah dan seterusnya.

Tampaknya, Ibn Taymīyah menyenangi Ibn al-Zāghūnī karena kemiripan teologi yang dianutnya melebihi tokoh yang lain. Ini terlihat dari ungkapan Ibn al-Zāghūnī dalam *qaṣīdah*nya –sebagaimana dinukil al-Dhahabī--menyatakan keteguhan terhadap *nahj* (mazhab) Aḥmad Ibn Ḥanbal. Adapun yang ia maksud dengan *nahj* Aḥmad Ibn Ḥanbal adalah keyakinan bahwa Allah *istawá* di atas 'Arsh *bi-dhātihi* (dengan zat-Nya). Tidak hanya itu, Ibn al-Zāghūnī juga cenderung membicarakan konsep *qadīm* pada *ḥarf* (huruf) dan *ṣawt* (suara) al-Qur'an.[66]

Doktrin teologis yang diyakini oleh Ibn al-Ṣaghūnī tersebut dikritisi oleh muridnya sendiri, yaitu Ibn al-Jawzī. Ibn al-Jawzī menulis kitab kecil yang berjudul *Daf' Shubhat al-Tashbīh*. Tidak hanya Ibn al-Zāghūnī, kitab *Daf' Shubhat al-Tashbīh* ini juga mengritisi *al-Qāḍī* Abū

---

[65] Yūsuf al-Dimashqī, *Mu'jam al-Kutub*, 1/71; Al-Ziriklī, *al-A'lām*, 4/310.

[66] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 19/606-607. Adapun potongan *qaṣidah*nya adalah:

إني سأذكر عقد ديني صادقا، نهج ابن حنبل الإمام الأوحد منها، عال على العرش الرفيع بذاته، سبحانه عن قول غاو ملحد.

Ya'lá dan gurunya Abū 'Abd Allāh Ibn Ḥāmid.

Ibn al-Jawzī (508-597 H/1115-1201 M)

Ibn al-Jawzī biasa dikenal dengan *kunyah*nya Abū al-Farj 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Alī. Ibn al-Jawzī merupakan tokoh penting yang menghubungkan genealogi Baghdad dan Damaskus pada masa berikut.

Ibn al-Jawzī belajar Hadis dan fiqh kepada banyak tokoh, di antaranya yang paling populer adalah Ibn Nāṣir (467-550 H/1075-1156 M) dan Ibn al-Zāghūnī. Genealogi keilmuannya terhubung kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal melalui sanad mereka berdua.[67] Melalui ketokohan Ibn Nāṣir, Ibn al-Jawzī mengenal pemikiran teologis dari tokoh-tokoh Ḥanābilah yang di luar kebiasaan mazhab ini. Ibn al-Jawzī mengatakan bahwa dirinya mempelajari kitab-kitab Hadis yang bervolume besar kepada Ibn Nāṣir, sehingga wajar ia menyebut gurunya sebagai *syaykhunā thiqah ḍābiṭ* dari kalangan Ahl al-Sunnah. Hal itu disebabkan Ibn Nāṣir merupakan ahli Hadis yang mempunyai keunikan dalam masalah teologis. Ibn Nāṣir—sebagaimana dijelaskan oleh Abū Ṭāhir al-Silafī—pernah mengikuti teologi Ash'arīyah dan fiqh al-Shāfi'ī. Setelah itu, Abū Ṭāhīr al-Silafī melaporkan bahwa Ibn Nāṣir beralih kepada Ḥanābilah dalam *uṣūl* dan *furū'*. Al-Dhahabī membenarkan informasi ini dengan menyebutkan penyebab konversi pemikiran Ibn Nāṣir tersebut adalah karena pengalaman spiritual di dalam mimpinya.[68]

Di samping itu, Ibn Nāṣir adalah salah satu murid Ibn 'Aqīl (w. 513 H). Ibn 'Aqīl adalah pengganti *al-Qāḍī* Abū Ya'lá dalam ilmu Hadis dan fiqh, tetapi mempunyai kecenderungan lain dalam teologi. Ia dikenal lebih rasional daripada kebanyakan Ḥanābilah. Setelah gurunya *al-Qāḍī* Abū Ya'lá wafat dengan meninggalkan kitab *Ibṭāl al-Ta'wīl*, maka Ibn 'Aqīl menulis kitab yang mengritisinya dengan judul *Dhamm al-Tashbīh.* Fenomena ini diakui di belakangan oleh Ibn Taymīyah yang lebih cenderung kepada al-Qāḍī Abū Ya'lá.[69] Ini menyebabkan masalah tersendiri bagi Ibn 'Aqīl, karena ia terpaksa diadili dan diperintahkan bertobat karena karya tersebut. Ibn 'Aqīl dituduh oleh tokoh Ḥanābilah lain terpengaruh doktrin Mu'tazilah melalui gurunya yang bernama

---

[67] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 20/267.
[68] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 20/267.
[69] Ibn Taymīyah, *Dar' al-Ta'āruḍ*, 1/12 dan 4/133.

Ibn al-Walīd. al-Dhahabī saat menulis biografi Ibn ʻAqīl, mengaminkan informasi tersebut. Tuduhan tersebut berakibat kepada tindakan penganiayaan sehingga mengorbankan sebagian mereka. Ibn Kathīr menjelaskan bahwa kejadian ini berlangsung sampai tahun 465 H Akhirnya, Ibn ʻAqīl menyatakan pertobatannya dari ajaran bidʻah dan Muʻtazilah di hadapan penguasa sebagaimana dinukil oleh Ibn al-Jawzī dalam *al-Muntaẓam*.[70]

Ibn Taymīyah mencurigai bahwa Ibn al-Jawzī dipengaruhi oleh pemikiran Ibn ʻAqīl yang cenderung rasionalis. Beberapa asumsi dari kecurigaan tersebut memang benar. Ini terlihat dari kritikan Ibn al-Jawzī mempunyai tema yang sama dengan Ibn ʻAqīl.[71] Kecurigaan Ibn Taymīyah akan lebih kuat jika mengaitkannya dengan sosok Ibn Nāṣir. Rasionalitas Ashʻarīyah tentu masih mempengaruhi Ibn Nāṣir, meskipun ia telah beralih ke Ḥanābilah. Teologi Ḥanābilah versi Ibn Nāṣir sangat mendekati Ibn ʻAqīl. Di sisi lain, Ibn al-Jawzī juga terlihat lebih mandiri, bahkan ia langsung mengaitkan pemikiran yang dianutnya bersumber dari ajaran Aḥmad Ibn Ḥanbal. Ibn al-Jawzī lebih sering memilih untuk tidak memahami teks-teks sifat berdasarkan zahirnya, tetapi juga cenderung kepada penakwilan Muʻtazilah. Ia lebih cenderung menyerahkan makna teks-teks tersebut kepada Allah. Interpretasi yang dipilih Ibn al-Jawzī disebut dengan *manhaj tafwīḍ* (metode penyerahan makna kepada Allah). Teologi Ḥanābilah yang anti-tekstualis inilah yang diyakini oleh Ibn al-Jawzī dan gurunya Ibn Nāṣir.

Namun demikian, Ibn al-Jawzī bukanlah pengikut Ashʻarīyah. Ibn al-Jawzī tidak simpatik sama sekali dengan pendiri teologi Ashʻarīyah. Ia menganggap Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī bersalah karena menggelincirkan teologi yang dianut oleh pengikut Shāfiʻīyah di zamannya. Ketidaksukaannya kepada Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī bertambah saat membicarakan riwayat hidupnya. Ini disebabkan Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī pernah empat puluh tahun meyakini teologi Muʻtazilah. Ibn al-Jawzī menutup biografi Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī dengan mengatakan bahwa kuburannya tidak dihiraukan (*lā yultafatu ilayhi*).[72]

---

[70] Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, 8/275; Al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalā'*, 20/267; Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa-al-Nihāyah*, 12/120.

[71] Ibn Taymīyah, *Dar' al-Taʻāruḍ*, 1/12 dan 4/133.

[72] Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, 5/333.

Asumsi bahwa Ibn al-Jawzī bukan pengikut Ash'arīyah diperkuat dengan sikapnya yang selalu negatif terhadap tokoh-tokoh mereka. Meskipun mereka ahli Hadis—sebagaimana kebanyakan Ḥanābilah—tetapi Ibn al-Jawzī selalu menunjukkan ketidaksukaannya. Ibn al-Jawzī menyebutkan lebih dari duapuluh lima tokoh Ash'arīyah di dalam kitabnya yang berjudul *al-Muntaẓam*. Setiap kali menyebutkan tokoh tersebut, Ibn al-Jawzī selalu mengatakan mereka *muta'aṣṣib* atau *ta'aṣṣab 'alá al-madhhab al-Ash'arī* (fanatis terhadap aliran teologi Ash'arī), dan ungkapan sejenis. Salah satu contoh dari mereka adalah Ibn 'Asākir (w. 571 H), tokoh ahli Hadis dari Damaskus. Ibn al-Jawzī mengatakan bahwa Ibn 'Asākir sangat fanatik terhadap aliran teologi Ash'arī (*wa-kānā shadīd al-ta'ṣṣub li-madhhab Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*).[73]

Ibn al-Jawzī hidup di masa yang masih menyisakan polemik teologis dan fiqh yang terjadi di masa sebelumnya. Apabila di masa *al-Qādī* Abū Ya'lá pernah terjadi polemik antara Ḥanābilah dengan aliran fiqh dan kalam lain, maka di akhir abad kelima dan awal abad keenam Hijriah terjadi pada internal Ḥanabilah. Polemik tersebut tergambar dari kritikan tajam Ibn 'Aqīl terhadap gurunya Abū Ya'lā. Begitu juga terlihat dari kritik Ibn al-Jawzī terhadap Abū 'Abd Allāh Ibn Ḥāmid, Abū Ya'lá, dan Ibn al-Zāghūnī. Ibn al-Jawzī mengagumi kecerdasan mereka dalam aspek fiqh dan Hadis. Namun, ia kecewa dengan pendirian dan metodologi mereka dalam masalah teologi. Tiga orang ini dinilai oleh Ibn al-Jawzī telah menodai ajaran Aḥmad Ibn Ḥanbal dengan kekeliruan yang tersebar dalam karya-karya mereka. Komentar ini ia kemukakan sebagaimana sebelumnya Ibn al-Tamīmī al-Ḥanbalī pernah mengatakan hal serupa saat Abū Ya'lá meninggal dunia. Ibn al-Jawzī menekankan kembali bahwa mereka terjebak kepada pemahaman awam saat memahami teks-teks sifat dengan memaknainya sesuai dengan *ḥiss* (indrawi).[74] Kritik dengan redaksi yang sama juga ia kemukakan terhadap sebagian ahli kalam yang dianggapnya terjebak ke dalam *tashbīh*. Ia menyebut mereka dengan istilah *al-wāqifīn ma'a al-'ḥiss* (orang-orang yang memaknai ayat sifat berdasarkan indrawi).[75] Ibn al-Jawzī meyakini penyimpangan

---

[73] Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, 10/261.

[74] Ibn al-Jawzī, *Daf' Shubhat al-Tashbīh*, 7.

[75] Ibn al-Jawzī, *Talbīs Iblīs* tahqiq: Ayman Ṣāliḥ Sha'bān (Kairo: Dār al-Ḥādīth, 2003), 91.

tersebut berakibat kepada pemaknaan teks dengan arti zahirnya (*ijrā' al-lafẓ 'alá ẓāhirihā*) dan menolak pemaknaan *majāzī*. Sikap tersebut membuat mereka terjebak kepada *tashbīh*. Ibn al-Jawzī merasa lebih heran lagi saat mereka mencatut nama *ahl al-sunnah*.[76]

Sikap pendahulunya yang terjun ke ranah teologis sebagaimana ahli kalam membuat Ibn al-Jawzī merasa perlu mengritisi mereka. Ia merasa heran karena perbedaan sikap Aḥmad Ibn Ḥanbal dan sikap mereka dalam masalah ilmu kalam. Ibn al-Jawzī menjadikan perkataan Aḥmad Ibn Ḥanbal sebagai bumerang terhadap tokoh-tokoh Ḥanābilah. Aḥmad Ibn Ḥanbal pernah melarang untuk membicarakan apakah al-Qur'an kalam Allah adalah makhluk atau tidak agar tidak keluar dari ajaran Salaf. Tetapi Ibn al-Jawzī heran terhadap tokoh-tokoh hebat yang mengaku ikut Aḥmad Ibn Ḥanbal, justru bertindak sebaliknya. Ia mengatakan di dalam *Talbīs al-Iblīs*, "Sangat aneh, orang yang mengaku ikut imam ini, tetapi ikut membicarakan persoalan (teologis) yang baru diadakan (*muḥdathah*)".[77]

Berdasarkan keheranan tersebut, ia menulis kitab *Daf' Shubhat al-Tashbīh* dengan keyakinan membersihkan mazhab Ḥanbalīyah. Ada tujuh metodologi mereka yang menjadi catatan Ibn al-Jawzī. Pertama, pemahaman bahwa teks-teks tentang Allah dengan istilah *akhbār al-ṣifāt* (teks-teks mengenai sifat Allah). Ibn al-Jawzī mengritisi hal tersebut karena struktur kata-kata tersebut bukanlah sifat sebagaimana dipahami dalam bahasa Arab. Tetapi struktur katanya menunjukkan kata *iḍāfah* (majemuk). Ia mempertegas bahwa tidak semua *iḍāfah* itu bermakna sifat. Ia mencontohkan teks, *"Wa-nafakhtu fī-ḥi min rūḥī"*[78] (Aku tiupkan pada Adam ruh-Ku). Kata *rūḥī* merupakan *iḍāfah* yang terdiri dari kata *rūḥ* dan *yā'mutakallim* (huruf *yā'* yang berarti subjek tunggal). Namun, Allah tidak disifatkan sebagai ruh.[79] Pandangan Ibn al-Jawzī ini berdasarkan ayat-ayat lain yang menyebutkan *iḍāfah* kata *arḍ* (bumi) kepada Allah.[80] Kata *arḍ Allāh* tidak berarti bahwa Allah bersifat bumi. Tetapi bermakna bumi milik Allah.

---

[76] Ibn al-Jawzī, *Daf' Shubhat al-Tashbīh*, 7.

[77] Ibn al-Jawzī, *Talbīs Iblīs,* 93. Teksnya adalah:

والعجب ممن يدعي اتباع هذا الإمام ثم تكلم فى المسائل المحدثة

[78] QS. Ṣād: 72.

[79] Ibn al-Jawzī, *Daf' Shubhat al-Tashbīh*, 8.

[80] QS. Al-Zumar: 10.

Kedua, apabila mendapatkan teks yang *mutashābih*—sebagaimana disinggung sebelumnya—maka mereka mengatakan *naḥmiluhā ʻalá ẓāhirihā* (kami memahami maknanya sesuai dengan makna zahirnya). Ibn al-Jawzī mengingatkan bahaya dari metodologi ini berakibat kepada *tashbīh*. Ia mengemukakan bahwa secara zahir *istiwā'* bermakna duduk, atau *nuzūl* bermakna berpindah ke bawah.[81]

Ketiga, mereka menetapkan sifat Allah dengan interpretasi sendiri terhadap suatu teks. Dalam hal ini, Ibn al-Jawzī mengomentari bahwa penetapan sifat Allah harus berdasarkan teks yang *qaṭʻī* (kuat dan jelas).[82]

Keempat, mereka tidak membedakan teks Hadis sifat yang diriwayatkan dengan kriteria *mashhūr* dan teks Hadis dengan kriteria tidak valid (*lā yaṣiḥ*). Hadis yang *mashhūr* yang dicontohkan oleh Ibn al-Jawzī dengan Hadis *yanzilu taʻālá ilá al-samā'* (Tuhan turun ke langit dunia). Adapun Hadis yang tidak valid yang ia maksud adalah teks *ra'aytu rabbī fī aḥsan al-ṣūrah* (Aku melihat Tuhanku dalam citra yang sangat indah).[83] Bagian ini hampir sama dengan kritik sebelumnya. Perbedaannya adalah Ibn al-Jawzī mengritisi kelemahan mereka dalam memahami viliditas suatu periwayatan Hadis, sehingga suatu sifat ditetapkan dengan riwayat yang tidak *qaṭʻī*.

Kelima, mereka menetapkan sifat Allah dengan tanpa membedakan antara Hadis yang *marfūʻ* dan *mawqūf* (bersumber kepada sahabat atau tābiʻīn).[84] Ini terlihat dari asumsi mereka dalam menetapkan *ḥad* bagi Allah dengan menukil pendapat Ibn al-Mubārak seorang *tābiʻ* junior.

Keenam, mereka melakukan *ta'wīl* untuk beberapa teks, dan menolaknya pada teks yang lain. Ibn al-Jawzī menyontohkannya dengan penakwilan mereka terhadap teks *man atānī yamshī ataytuhu harwalah* (Siapa yang mendatangi-Ku dengan berjalan, maka Aku mendatanginya dengan "berlari"). Mereka menginterpretasi Hadis *qudsī* ini sebagai perumpaman dengan binatang ternak.[85]

Ketujuh, mereka menggiring pemaknaan ayat kepada *ḥiss* (indrawi). Ibn al-Jawzī menyontohkannya dengan ungkapan mereka

---

[81] Ibn al-Jawzī, *Dafʻ Shubhat al-Tashbīh*, 8.
[82] Ibn al-Jawzī, *Dafʻ Shubhat al-Tashbīh*, 8.
[83] Ibn al-Jawzī, *Dafʻ Shubhat al-Tashbīh*, 8.
[84] Ibn al-Jawzī, *Dafʻ Shubhat al-Tashbīh*, 9.
[85] Ibn al-Jawzī, *Dafʻ Shubhat al-Tashbīh*, 9.

yang mengatakan *yanzilu bi-dhātihi* (turun dengan zat-Nya), *yantaqil* (berpindah)dan *yataḥawwal* (berpindah atau berubah).[86]

Berdasarkan kekeliruan interpretasi tersebut, Ibn al-Jawzī merasa dirinya berkewajiban untuk melakukan kritikan terhadap mereka, khususnya Abū 'Abd Allāh Ibn Ḥāmid, Abū Ya'lá, dan Ibn al-Zāghūnī. Ia tidak rela kekeliruan teologis tersebut dikaitkan dengan Aḥmad Ibn Ḥanbal.[87] Setelah Ibn al-Jawzī, murid-muridnya seperti Ibn Qudāmah, 'Abd al-Ghanī al-Maqdisī, Ibn 'Abd al-Dā'im, dan termasuk anaknya sendiri—Yūsuf Ibn Abū al-Farj al-Jawzī—melanjutkan estafet genealogi Ḥanābilah. Tetapi Yūsuf Abū al-Farj al-Jawzī juga mempunyai kecenderungan berbeda dengan Ibn al-Jawzī. Anaknya tersebut, menjadi Ḥanābilah yang tekstualis yang kharismatik. Pada tahun 632 H, Yūsuf Ibn Abū al-Farj al-Jawzī telah menjadi guru besar Ḥanbalīyah di sebuah institusi yang bernama al-Muṣtanṣirīyah. Pada saat yang sama, ia menjadi guru besar di *Dār al-Khilāfah*.[88]

B. Genealogi Khurasan

Pada masa yang bersamaan dengan periode Baghdad, pengikut-pengikut Aḥmad Ibn Ḥanbal di wilayah Khurasan juga berjuang mengembangkan ajaran teologi Ḥanābilah. Khurasan merupakan wilayah yang mencakup Naisapur, Hera, Sijistan, Samarqand, dan Bukhara. Yaqūt al-Hamawī menyebut Khurasan sebagai wilayah yang sangat luas karena membentang dari perbatasan timur Iraq sampai barat India.[89] Wilayah-wilayah tersebut pernah disebut sebagai bagian dari Persia. Pada masa kontemporer, hanya Naisapur yang masih tetap menjadi wilayah Persia yang tergabung pada masa kontemporer ke dalam negara Iran. Adapun Hera dan sebagian besar Sijistan termasuk bagian dari negara Afganistan. Ini berbeda dengan Samarkand dan Bukhara yang berada di utara Khurasan. Saat ini, dua kota tersebut termasuk ke dalam wilayah Uzbekistan.

Lima wilayah yang tercakup di dalam Khurasan merupakan pusat-pusat keilmuan selain Baghdad pada masa 'Abbāsīyah dan Saljuk. Para pengelana ilmu pada masa itu kebanyakan berasal dari wilayah-

---

[86] Ibn al-Jawzī, *Daf' Shubhat al-Tashbīh*, 9.

[87] Ibn al-Jawzī, *Daf' Shubhat al-Tashbīh*, 9.

[88] Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa-al-Nihāyah*, 13/244.

[89] Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-Buldān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.), 2/350.

wilayah tersebut. Ahli Hadis dan teolog seperti al-Bukhārī berasal dari Bukhara tapi pernah menetap di Naisapur, al-Dhuhlī berasal dari Naisapur, Abū ʻIsá al-Tirmidhī berasal dari Tirmidh, ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī dari Hera, Ibn Khuzaymah dari Naisapur, Ibn Hibbān dari Sijistan, Ibn Fūrak dari Ispahan, Abū Ismāʻīl al-Harawī dari Hera, dan tokoh lainnya.

ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī (201-281 H/871-895 M); Referensi Utama Teologi Salafi

Salah satu tokoh paling berpengaruh dalam kodifikasi teologi Salafī adalah ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī. Ia pernah semasa dengan tokoh-tokoh besar Hadis, seperti ʻAbd al-Raḥmān Ibn Mahdī (225 H), Aḥmad Ibn Ḥanbal (241 H), al-Bukhārī (256 H). Bahkan ia berasal dari kota yang sama dengan Abū Dāwud al-Sijistānī (275 H), yaitu Sijistan. ʻUthmān Ibn Saʻīd beruntung karena berumur lebih panjang daripada mereka sehingga 80 tahun. Ia wafat pada tahun 281 H.[90]

Ada tokoh lain yang populer dengan nama al-Dārimī, yaitu pengarang kitab *Sunan al-Dārimī*. Nama lengkapnya adalah ʻAbd Allāh Ibn ʻAbd al-Raḥmān, dengan julukan Abū ʻAbd Allāh. Tokoh ini lebih populer di Samarkand, kota yang berdekatan dengan Bukhara. Kepopulerannya tidak dapat menyamai al-Bukhārī, namun kitab Hadisnya termasuk salah satu dari *kutub tisʻah* (sembilan kitab Hadis utama). Ia wafat setahun sebelum al-Bukhārī, yaitu tahun 255 H

Perbedaan ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī dengan Abū ʻAbd Allāh al-Dārimī terdapat dalam banyak hal. Adapun yang paling menonjol adalah kecenderungan karya-karya yang mereka hasilkan. ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī lebih dikenal sebagai polemikus dalam persoalan teologi dan ilmu kritik periwayat Hadis *(jarḥ wa-taʻdīl)*, sedangkan Abū ʻAbd Allāh al-Dārimī lebih populer sebagai kompilator Hadis yang sepi dari perdebatan teologis.

Karya teologis ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī termasuk sangat tegas dan berani dibandingkan karya-karya gurunya, Aḥmad Ibn Ḥanbal. ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī memilih untuk melakukan kritik keras terhadap lawan teologisnya saat itu. Ia mengalamatkan kritiknya secara umum terhadap kelompok yang melakukan interpretasi seperti Muʻtazilah dan Jahmīyah dengan menulis *al-Radd ʻalá al-Jahmīyah*

[90] al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalāʼ*, 13/319-320.

(Penolakan terhada Jahmīyah). Secara lebih khusus ia menulis kritik teologisnya terhadap al-Marīsī dengan kitab *Naqḍ al-Dārimī ʻalá al-Marīsī al-Jahmī al-ʻAnīd fi-mā iftará ʻalá Allāh min al-Tawḥīd* (Kritik al-Dārimī terhadap al-Marīsī tokoh Jahmīyah yang Durhaka dengan Kedustaannya terhadap Tauhid kepada Allah).[91] Kepiawaiannya dalam berdebat diakui oleh al-Dhahabī. Ini terlihat dari keberhasilannya mengusir Muḥammad Ibn Karrām (255 H) pendiri aliran Karrāmīyah dari kota Hera.[92]

Kritik yang diperkuat dengan perkataan-perkataan ahli Hadis di dalam ini membuat Ibn Taymīyah sangat takjub. Ini terlihat dari penukilan terhadap perkataan-perkataan ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī ikut memberi warna dalam karya-karya Ibn Taymīyah. Saat berbicara tentang *ḥadd, Jihat*, *nuzūl*, Ibn Taymīyah dalam *Dar' al-Taʻārūḍ* menukil dengan sempurna perkataan ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī. Begitu juga saat mengemukakan status keimanan kelompok Jahmīyah, Ibn Taymīyah menukil pandangan ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī yang cenderung mengkafirkan mereka.[93] Al-Marīsī yang menjadi objek kritikan di dalam kitab *Naqḍ al-Dārimī* juga disudutkan oleh Ibn Taymīyah berdasarkan teks-teks yang ia nukil dari pengarang yang pertama.[94]

---

[91] Kitab ini disunting dengan rapi oleh al-Qufaylī dengan kualitas lux. Ia memulai kalimatnya dengan sapaan khas *iʻlām akhī al-muslim al-salafī al-nāṣiḥ* (Ketahuilah wahai saudaraku Muslim Salafi yang tulis) mengindikasikan bahwa suntingan kitab tersebut memang ditujukan untuk kalangan Salafī. Kitab ini –sebagaimana dikemukakan oleh al-Qufaylī--merupakan salah satu kitab terpenting dalam kepustakaan teologi Ahl al-Sunnah wa-al-Jamāʻah dan jamaah Salafīyīn. Al-Qufaylī, "Muqaddimah Naqḍ ʻUthman Ibn Saʻīd" dalam *Naqḍ al-Dārimī*, 15; karya-karya ini juga diakui oleh al-Dhahabī sebagai karya yang valid dari al-Dārimī. Al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalā'*, 13/320.

[92] Muḥammad Ibn Karram berasal dari Sijistan sebagaimana Abū Dāwud pengarang *Sunan Abū Dāwud.* Muḥammad Ibn Karrām dikenal sangat asketis dan banyak beribada. Namun, al-Dhahabī menyayangkan Muḥammad Ibn Karrām meriwayatkan Hadis-Hadis palsu, bahkan dituduh memalsukan ratusan ribu Hadis. Selain tidak disenangi di kalangan ahli Hadis, Muḥammad Ibn Karrām juga terkenal dengan ajaran *tajsīm* di kalangan ahli kalam, sehingga mengatakan Allah itu *jism* tidak seperti *ajsām*. Ibn Taymīyah menggolongkannya ke dalam kelompok Murji'ah. Ibn Taymīyah, *Kitāb al-Īmān al-Awsāṭ* tahqiq: 163; Ibn Taymīyah, 7/528;al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalā'*, 11/524 dan 13/323; Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabqāt al-Syāfiʻīyah al-Kubrá,* 2/304; Ibn Ḥajr al-Asqalānī, *Lisān al-Mīzān* (Beirut: Mu'assasah al-A'lamī, 1986), 5/353.

[93] Ibn Taymīyah, *Dar' al-Taʻāruḍ*, 3/58.

[94] Ibn Taymīyah, *Bayān Talbīs al-Jahmīyah* tahqiq: Muḥammad Abd al-Raḥmān Qāsim (Makkah, Maṭbaʻah al-Ḥakūmah, 1392), 1/485.

ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī memulai kitabnya dengan ungkapan yang sangat "semangat", bahwa latar belakang penulisan karyanya adalah untuk mengingkari al-Jahmīyah terutama *tafāsīr al-muḍill al-Marīsī* (penafsiran al-Marīsī yang sesat). Al-Marīsī juga disebut sebagai *al-mulḥid fī asmā' Allāh* (penolak nama-nama Allah) dan *al-muftarī al-muʻaṭṭil li-ṣifāt rabbihi al-Jahmī* (Jahmī yang yang berdusta serta menghilangkan sifat-sifat Allah). ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī meragukan ketauhidan yang dianut al-Marīsī. Bahkan ia menilai al-Marīsī sangat jauh dari nilai-nilai tauhid karena tidak mengetahui *makān* (tempat) Tuhannya.[95]

Pada dasarnya, ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī merasa keberatan untuk menulis karya polemik terhadap kesesatan al-Marīsī yang dianggap Jahmīyah. Ia mengikuti sikap Ibn al-Mubārak (w. 175 H) yang berpandangan bahwa menukil ajaran Yahudi dan Nasrani lebih disukainya daripada menukil ajaran Jahmīyah. Tetapi, ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Darīmī berubah pikiran karena menyadari ajaran Jahmīyah yang disebarkan oleh al-Marīsī berkembang luas. Ini diperkuat dengan surat yang dikirim oleh rekannya, ʻAlī Ibn Khashram (w. 257 H).[96] Rekannya tersebut menyebutkan petuah salah satu gurunya yang bernama ʻĪsá Ibn Yūnus,[97] "Janganlah kamu duduk bersama kelompok Jahmīyah. Tetapi jelaskanlah kepada orang lain permasalahan mereka, sehingga orang akan berhati-hati terhadap kesesatan mereka".[98] Sosok ʻAlī Ibn Khashram terlihat sangat penting dalam karyanya, sehingga

---

[95] ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī, *Naqḍ al-Dārimī ʻalá al-Marīsī al-Jahmī al-ʻAnīd fi-mā iftará ʻalá Allāh min al-Tawḥīd* tahqiq: al-Qufaylī (Madinah: Dār al-Naṣ'īḥ, 2012), 71.

[96] ʻAlī Ibn Khashram adalah anak dari saudara perempuan Bishr al-Ḥāfī, salah satu tokoh sufi yang dihormati oleh Aḥmad Ibn Ḥanbal. Al-Dhahabī memujinya sebagai salah satu penghafal Hadis yang *ṣadūq* (jujur) dan sebagai poros geneologi keguruan ahli-ahli Hadis di Persia, Samarqand, dan Bukhara. Al-Dhahabī membenarkan geneologi keguruan ʻAlī Ibn Khashram kepada ʻĪsá Ibn Nūḥ. Imam-imam ahli Hadis seperti Muslim, al-Tirmidhī, dan al-Nasā'ī pernah berguru kepada ʻAlī Ibn Khasram, sehingga namanya dapat ditemui dalam karya tiga tokoh tersebut. ʻAlī Ibn Khashram wafat setahun setalah al-Bukharī. Al-Dhahabī, *Siyar A'lam al-Nubala'*, 11/552.

[97] ʻĪsá Ibn Yunūs merupakan salah satu rekan tokoh ahli Hadis terkenal seperti Sufyān Ibn ʻUyaynah (w. 198 H). kehebatannya disanjung oleh ʻAbd al-Raḥmān Ibn Mahdī. Saat ia mengunjungi rekannya tersebut, Sufyān Ibn ʻUyaynah memujinya dengan ungkapan, "Selamat datang wahai *faqīh* Ibn *faqīh* Ibn *faqīh*". Pujian ini menunjukkan bahwa ʻIsá Ibn Yūnus juga seorang yang ahli dalam hukum Islam. Salah satu kezuhudannya disebutkan oleh al-Dhahabī bahwa ia pernah diberi hadiah oleh Khalifah al-Ma'mūn, lalu ia menolaknya. Al-Dhahabī, *Siyar A'lam al-Nubala'*, 8/492.

[98] ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī, *Naqḍ al-Dārimī*, 73.

namanya muncul minimal enam kali di dalam kitab *Naqḍ al-Dārimī*, dengan penukilan teks yang mempunyai kemiripan. Bahkan, sikap *pre-assumption* terhadap kekafiran al-Murīsī dan Jahmīyah dikemukakan 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī di permulaan kitab berdasarkan surat-surat dari 'Alī Ibn Khashram.[99]

Terlepas dari itu, al-Dhahabī terlihat sedikit berbeda dengan gurunya—Ibn Taymīyah—dalam menilai tokoh ini. Ia memang mengakui kredibilitas 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī dalam hafalan Hadis. Tetapi ia berpandangan bahwa di dalam kitab *al-Naqḍ al-Dārimī* terhadap pembahasan yang berlebihan dalam menetapkan sifat-sifat Allah, padahal *al-sukūt* (diam) dengan tidak memberikan tambahan intrepretasi lebih dekat dan mirip dengan *manhaj al-salaf*.[100]

Permasalahan tersebut di antaranya adalah penetapan *ḥadd* (batas) sebagai salah satu sifat Allah. 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī menegaskan bahwa seorang mukmin wajib mengimani *ḥadd* bagi Allah, tetapi juga tidak boleh membayangkan *ghāyah* (ujung) dari batasan tersebut. Ia mengatakan bahwa seorang beriman selayaknya menyerahkan pengetahuan mengenai *ghāyah* tersebut kepada Allah. Tetapi setelah mengatakan ini, 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī mencoba mendetailkan makna *ḥadd*. Ia menyebutkan bahwa *li-makānihi ḥadd* (tempat keberadaan Allah ada batas). *Ḥadd* dari tempat keberadaan Allah yang diyakini oleh 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī adalah langit dan bumi. Dua makhluk besar tersebut dinamakan olehnya sebagai *ḥaddāni ithnāni* (dua batas).[101] Doktrin ini diikuti sepenuhnya oleh Ibn Taymīyah sehingga menjadi ajaran pokok Salafi kontemporer.

Di antara murid-murid 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī yang populer dan berpengaruh adalah Ḥāmid Ibn Muḥammad al-Rafā', Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-'Anbarī, Ya'qūb al-Qurāb, dan lainnya. Kebanyakan mereka adalah penduduk Hera dan Naisapur. Dengan jalur Ḥāmid Ibn Muḥammad al-Rafā', ajaran teologi 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī

---

[99] 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī, *Naqḍ al-Dārimī*, 76.

[100] Al-Dhahabī, *al-'Uluw li-'Alīy al-Ghaffār* tahqiq: Muḥammad 'Abd al-Maqṣūd (Riyad: Maktabat Aḍwā' al-Salaf, 1995). Teksnya adalah:

وفي كتابه بحوث عجيبة مع المريسي يبالغ فيها في الإثبات والسكوت عنها أشبه بمنهج السلف في القديم والحديث

[101] 'Uthmān Ibn Sa'ìd al-Dārimī, *Naqḍ al-Dārimī 'Alá al-Marīsī* tahqiq: Rashīd Ḥasan al-Alma'ī (Riyad: Maktabah al-Rushd, 1998), 244.

tersebar di wilayah Khurasan.

Ḥāmid Ibn Muḥammad al-Rafā' (w. 356 H/967 M)

Ia adalah salah satu tokoh ahli Hadis di Hera yang populer setelah 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī. Ia dikenal sebagai tokoh sanad yang *'ālī* (luhur), sehingga digelari sebagai *musnid Hirāh* (poros sanad di Hera).[102] Al-Dhahabī menyebutnya dengan *al-muḥaddith al-ṣādiq al-wā'iẓ al-kabīr* (ahli Hadis yang jujur, penceramah yang hebat), dan memperkirakan umurnya lebih dari sembilan puluh tahun.[103] Apabila asumsi ini benar, maka dapat diperkirakan bahwa Ḥāmid Ibn Muḥammad al-Rafā' lahir sekitar tahun 250-an. Angka tahun ini sangat memungkinkannya untuk bertemu dengan murid-murid Aḥmad Ibn Ḥanbal. Ini disebabkan murid-murid Aḥmad Ibn Ḥanbal ada yang wafat di akhir-akhir abad ketiga.

Ḥamid Ibn Muḥammad al-Rafā' belajar di beberapa kota seperti Hera, Kufah, Makkah, Halwan, Hamdhan, Ray, dan Naisapur. Di antara tokoh-tokoh yang menjadi gurunya adalah 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī, al-Fāḍl Ibn 'Abd Allāh al-Yashkurī, Muḥammad Ibn Ṣāliḥ al-Ashaj, dan tokoh lainnya. Meskipun tidak tergolong *ḥāfiẓ*, ia populer sebagai ahli Hadis. al-Dhahabī mengatakan bahwa kepopulerannya terlihat dari penyebaran Hadisnya yang luas.[104]

Di antara murid-muridnya adalah Abū 'Abd Allāh al-Ḥākim pengarang *al-Mustadrak 'alá al-Ṣaḥīḥāyn*, al-Qāḍī Abū Manṣūr al-Azdī, Abū al-Faḍl al-Jārūdī, Yaḥyá Ibn 'Ammār *al-Wā'iẓ*, Muḥammad Ibn 'Abd al-Raḥmad al-Dabbās, Abū 'Alī Ibn Shādhān, dan lainnya. Saat di Baghdad, ahli Hadis seperti Abū al-Ḥasan al-Dāruquṭnī menganjurkan para pelajar Hadis untuk berguru kepadanya. Peristiwa ini terjadi saat Ḥamid Ibn Muḥammad al-Rafā' melakukan perjalanan haji dari Hera ke Makkah. Di tengah perjalanan ia menetap sementara di Baghdad. Di kota ini ia belajar dan mengajarkan Hadis dan ilmu keislaman lainnya. Al-Khaṭīb al-Baghdādī memperkirakan kedatangan Ḥāmid Ibn Muḥammad al-Rafā' pada tahun 342 H sebagaimana dilaporkan Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh al-Naysābūrī. Adapun

---

[102] al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalá'*, 16/184.
[103] al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalá'*, 16/16.
[104] al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalá'*, 16/16.

kredibilitasnya dipuji oleh al-Khaṭīb al-Baghdādī.[105] Abū Bishr al-Harawī menilainya *thiqah ṣāliḥ*.[106] Genealoginya menjadi penting sebagai penghubung antara Yaḥyá Ibn ʻAmmār dan ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī dalam genealogi Ḥanābilah.

Yaḥyá Ibn ʻAmmār (422 H/1031 M)

Ia dikenal sebagai ahli Hadis dan penceramah yang ulung (*al-imām al-muḥaddith al-wāʻiẓ*). al-Dhahabī terkadang menyebutnya sebagai *Shaykh Sijistān*, namun ia pindah ke Hera. Ia berguru kepada Ḥāmid Ibn Muḥmmad al-Rafā', ʻAbd Allāh Ibn ʻAdī Ibn Ḥamdūyah al-Ṣābūnī dan saudaranya Muḥammad Ibn ʻAdī yang mengompilasi nama-nama periwayat yang lemah, Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Junāḥ, dan lainnya.[107]

Yaḥyá Ibn ʻAmmār memiliki kefasihan yang luar biasa, sehingga digelari sebagai *al-wāʻiẓ*. Awalnya ia berdomisili di Sijistan, lalu berpindah ke Hera karena terjadi krisis politik. Saat di Sijistan, ia dan gurunya Ḥāmid Ibn Muḥammad al-Rafā' berpolemik dengan teolog Ashʻarīyah dan siapa pun yang mempunyai kecenderungan kepada mereka. Pada masa itulah, ia dan Ḥāmid Ibn Muḥammad al-Rafā' mengusir Ibn Ḥibbān karena persoalan *al-ḥadd li-Allāh* yaitu "batas" sebagai sifat Allah. Ibn Ḥibbān menolaknya sebagaimana diyakini di kalangan Ashʻarīyah.[108]

Yaḥyá Ibn ʻAmmār adalah tokoh yang berpengaruh di kalangan ahli Hadis di Sijistan. al-Dhahabī memujinya karena sangat keras menentang kelompok ahli bidʻah dan Jahmīyah. Jahmīyah dalam pemahaman Yaḥyá Ibn ʻAmmār adalah setiap kelompok yang melakukan ta'wīl terhadap ayat-ayat sifat.[109]

Ketidaksukaan Yaḥyá Ibn ʻAmmār terhadap Ashʻarīyah dan Muʻtazilah pernah memuncak sehingga ia menyebut Ashʻarīyah sebagai kelompok Jahmīyah yang "perempuan". Adapun Muʻtazilah dalam pandangan Yaḥyá Ibn ʻAmmār disebut sebagai kelompok Jahmīyah

[105] Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, 8/172; al-Dhahabī, *Syar Aʻlām al-Nubalā*, 16/16.

[106] al-Dhahabī, *Syar Aʻlām al-Nubalā*, 16/17.

[107] al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalā,* 17/482.

[108] al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalā,* 17/482.

[109] al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalā,* 17/482.

yang "laki-laki".[110] Ibn Taymīyah menjelaskan bahwa Ash'arīyah dinilai seperti itu karena mereka menegasikan sifat *khabarīyah* (seperti *istawá, yad,* dan *nuzūl*).[111] Dalam kesempatan lain, Yaḥyá Ibn 'Ammār menilai tidak semua ilmu dapat menjadi obat bagi jiwa dan agama. Ilmu yang ia maksud adalah ilmu kalam. Ia menilai ilmu kalam hanya menghancurkan agama (*halāk al-dīn*).[112]

Ibn Taymīyah dan al-Dhahabī sepakat menyebutkan bahwa Yaḥyá Ibn 'Ammār mempunyai risalah dalam teologi yang ia kirim kepada seorang penguasa. Risalah tersebut dinukil sebagian oleh Ibn Taymīyah dalam *Bayān Talbīs al-Jahmīyah* dan al-Dhahabī di dalam kitab *al-'Ulū li-'Alī al-Ghaffār*. Yaḥyá Ibn 'Ammār mengritisi tiga ajaran Jahmīyah yang berkeyakinan bahwa Allah tidak memasuki tempat *(mudākhil li-al-amkinah)*, tidak bercampur dengan segala sesuatu (*mumāzij bi-kull shay'*), dan tidak disifati dengan *ayna* (bertempat dimana). Adapun sebaliknya, ia menegaskan bahwa ia meyakini bahwa Allah *istawá* di atas ''Arsh dengan zat-Nya *(istawá 'alá al-'Arsh bi-dhātihi)*.[113]

Adapun murid Yaḥyá Ibn 'Ammār sangat banyak, di antaranya yang paling terkenal adalah Abū Ismā'īl al-Harawī. Meskipun berhasil dikader oleh gurunya, Abū Ismā'īl al-Anṣārī mempunyai catatan buruk terhadap gurunya. Yaḥyá Ibn 'Ammār disebut sebagai *muḥibb mutamawwil* (gila harta). Yaḥyá Ibn 'Ammār menjadi sangat kaya raya setelah keluar dari Sijistan dan menetap di Hera. Ia keluar dari Sijistan disebabkan penguasa yang dinilainya diktator.[114] Peristiwa ini barangkali terjadi jauh setelah pengusiran terhadap Ibn Ḥibbān dari Sijistan.

---

[110] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá*, 6/359. Teksnya adalah:

الْمُعْتَزِلَةُ الْجَهْمِيَّة الذُّكُورُ وَالْأَشْعَرِيَّةُ الْجَهْمِيَّة الْإِنَاث

[111] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá*, 6/359.

[112] al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā,* 17/482.

[113] Al-Dhahabī, *al-'Ulū li-al-'Alī al-Ghaffār* tahqiq: Ashraf 'Abd al-Maqṣūd (Riyad: Maktabah Aḍwā' al-Salaf, 1995), 245; Ibn Taymīyah, *Bayān Talbīs al-Jahmīyah* tahqiq: Muḥammad 'Abd al-Raḥmān Qāsim (Makkah, Maṭba'ah al-Ḥakūmah, 1392 H), 2/529; Muḥammad Khalīfah al-Tamīmī, *al-Āthār al-Marwīyah fī Ṣifāt al-Ma'īyah* (Riyad: Maktab Aḍwā' al-Salaf, 2002), 31.

[114] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā',* 17/482.

Yaḥyá Ibn ʻAmmār dan Pengusiran Ibn Ḥibbān (354 H/965 M)

Ibn Ḥibbān adalah nama populer dari Abū Ḥātim Muḥammad Ibn Ḥibbān al-Tamīmī al-Dārimī al-Bastī. al-Dhahabī memujinya dengan sebutan *al-imām al-ʻallāmah (*Imam yang sangat alim*) al-ḥāfiẓ al-mujawwid* (penghafal yang cemerlang). Ia lahir di akhir abad ketiga Hijriyah, yaitu 290-an. Al-Dhahabī masih meragukan tahun yang tepat kelahiran Ibn Ḥibbān. Ia termasuk pengelana ilmu Hadis, sehingga masih dapat bertemu dan belajar kepada tokoh-tokoh besar.[115] Ia adalah penulis kitab *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān, al-Thiqāt, al-Majrūhīn, al-Ṣaḥābah, al-ʻIlal wa-al-Awhām fī Aṣḥāb al-Tārīkh* dan lainnya.[116]

Ibn Ḥibbān pernah berguru kepada ahli Hadis tertua di masanya, yaitu Abū Khalīfah al-Faḍl Ibn al-Ḥabbāb al-Jumahī saat berada di Basrah. Saat di Mesir, ia berguru kepada Abū ʻAbd al-Raḥmān al-Nasāʼī, pengarang *Sunan al-Nasaʼī,* sebelum gurunya tersebut berpindah ke Palestina. Di Mosul, Ibn Ḥibbān belajar kepada Abū Yaʻlá Aḥmad Ibn ʻAlī pengarang kitab *Musnad Abū Yaʻlá*. Di Baghdad, ia belajar kepada Aḥmad Ibn al-Ḥasan Ibn ʻAbd al-Jabbār al-Ṣūfī dan rekan-rekannya ahli Hadis. Di Naisapur, ia belajar kepada Ibn Khuzaymah pengarang *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*. Hampir di setiap kota yang dilewatinya, Ibn Ḥibbān belajar kepada ulama wilayah tersebut.[117] Dari jalur keguruan tersebut, terlihat bahwa Ibn Ḥibbān pernah belajar di Baghdad. Hal tersebut menguatkan asumsi bahwa Ibn Ḥibbān telah bersentuhan dengan perseteruan teologis yang sedang hangat di Baghdad.

Keikutsertaan tersebut diperkuat dengan keberadaan Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī di Baghdad selama ia melakukan kunjungan ke sana. Ada kemungkinan Ibn Ḥibbān bertemu dengan Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī, meskipun bukan sebagai murid. Asumsi tersebut disebabkan Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī lahir pada tahun 250 dan wafat pada tahun 324 H, sedangkan Ibn Ḥibbān wafat pada tahun 354 H.

---

[115] Al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalāʼ* tahqiq: Shuʻayb al-Arnaʼūṭ dan Ḥusayn Asad (Beirut: Muʼassasah al-Risālah, 1993), 16/97; al-Dhahabī, *Mīzān al-Iʻtidāl fī Naqd al-Rijāl* tahqiq: ʻAlī M Miʻwaḍ dan ʻĀdil A. ʻAbd al-Wujūd (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1995), 6/99;Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭābaqāt al-Ṣhāfiʻīyah al-Kubrá*, 3/132; Ibn Ḥajar, *Lisān al-Mīzān* (Haydar Abad: Dār al-Maʻrif al-Niẓāmīyah, 1986), 5/113.

[116] Al-Ziriklī, *al-Aʻlām*, 6/78.

[117] Ibn ʻAsākir, *Tārīkh Dimashq,* 52/252; Al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalāʼ*, 16/97; al-Dhahabī, *Mīzān al-Iʻtidāl*, 6/99; al-Dhahabī, *Tārīkh al-*Islām, 26/112; Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭābaqāt al-Ṣhāfiʻīyah al-Kubrá*, 3/132; Ibn Ḥajar, *Lisān al-Mīzān*, 5/113.

Di samping itu, Ibn Ḥibbān juga pernah berguru kepada Ibn Khuzaymah (311 H) di Naisapur. Kota Naisapur pernah menjadi tempat polemik antar sesama murid Aḥmad Ibn Ḥanbal—yaitu al-Bukhārī dan al-Dhuhlī—sebagaimana pernah disinggung sebelumnya. Ibn Khuzaymah termasuk orang yang terlibat dalam polemik tersebut, karena pernah berguru kepada mereka berdua.

Dalam hal ini, Ibn Ḥibbān terlihat lebih cenderung kepada teologi al-Bukharī dan tokoh semasa dengan dirinya, yaitu Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (324 H/936 M). Kecenderungan tersebut terlihat saat Ibn Ḥibbān berselisih dengan sahabat-sahabat ahli Hadis di Sijistan. Saat itu, Ibn Ḥibbān telah membangun pusat kajian Hadis di kota tersebut, akan tetapi ia diusir setelah terjadi perdebatan teologis.

Abū Isma'īl al-Harawī (481 H/1089 M)[118]—seorang Ḥanbalian yang memiliki kencenderung kepada teologi al-Dhuhlī dan 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī—mengemukakan dialognya dengan Yaḥyá Ibn 'Ammār (w. 392 H) tentang sosok Ibn Ḥibbān.[119] Yaḥyá Ibn 'Ammār mengatakan bahwa Ibn Ḥibbān mempunyai ilmu yang banyak, tetapi kurang dalam beragama (*lam yakun lahu kabīr dīn*), sehingga diusir dari Sijistan.[120] Dalam redaksi al-Dhahabī disebutkan *naḥnu akhrajnāhu* (kami mengusirnya). Pengusiran Ibn Ḥibbān disebabkan ia mengingkari doktrin *ḥadd* (batas) sebagai salah sifat Allah. Pengingkaran ini disebut oleh Yaḥyá Ibn 'Ammār sebagai sikap orang yang kurang dalam beragama (*kabīr al-dīn*). Barangkali *kabīr al-dīn* dapat yang dimaksud adalah *uṣūl al-ḍīn*. Pengusiran tersebut melibatkan pemerintah Sijistan yang berhasil dibujuk oleh sebagian ahli Hadis yang berpemahaman sama seperti Yaḥyá Ibn 'Ammār. Setelah itu, Ibn Ḥibbān pindah ke Samarkand dan menjadi tokoh besar selama di sana sampai ia kembali ke Bast salah satu wilayah di Sijistan.[121]

---

[118] Abū Ismā'īl al-Harawī adalah salah satu tokoh yang sangat mencela ilmu kalam. Ia menulis argumentasinya di dalam kitab *Dhamm al-Kalām*. Biografinya akan dikemukakan pada pembahasan geneologi Khurasan dalam bab ini.

[119] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 17/482.

[120] Sijistan merupakan wilayah selatan dari Hera. Ini merupakan wilayah yang berpadang pasir luas dan angin yang kencang. Wilayah ini dalam geografi Arab kuno disebut sebagai *al-Iqlīm al-Thālith*. Hari ini wilayah Sijistan termasuk wilayah Afganistan dan Iran. Yaqūt al-Ḥamawī, 3/190.

[121] Ibn 'Asākir, *Tārīkh Dimashq*, 52/253; Ibn Taymīyah, *Minhāj al-Sunnah fī Ta'sīs Bida'ihim al-Kalāmīyah* tahqiq: M 'Abd al-Raḥmad Qāsim (Makkah: Maṭba'ah al-Ḥakūmah, 1392), 1/440; al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'* tahqiq: Shu'ayb al-Arna'ūṭ dan Ḥusayn Asad (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1993), 16/97; al-Dhahabī, *Mīzān al-*

Pernyataan Ibn Ḥibbān tersebut memang benar berasal dari dirinya. Hal tersebut sebagaimana terdapat di dalam pembukaan kitab *al-Thiqāt* karya Ibn Ḥibbān.

Segala puji milik Allah, tidak ada *ḥadd* yang membatasinya sehingga Dia diliputi (oleh sesuatu selain-Nya), tidak ada *ajal* tertentu sehingga Dia binasa, tidak ada tempat mengelilinginya, dan tidak ada waktu yang meliputi-Nya.[122]

Teologi yang terkandung dalam pembukaan kitab *al-Thiqāt* tersebut tentu menjadi *bumerang* terhadap Ibn Ḥibbān. Ini disebabkan ia tinggal di Sijistan. Di kota ini murid-murid 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī (w. 281 H/895 M) sangat banyak bertebaran, baik mereka yang berasal dari luar kota seperti Hera dan Naisapur, maupun dari dalam kota. Besar kemungkinan ungkapan Yaḥyá Ibn 'Ammār yang mengatakan "kami" dari perkataannya *naḥnu akhrajnāhu* (kami mengusirnya) adalah ia dan gurunya Ḥāmid Ibn Muḥammad al-Rafā' (356 H). Ḥāmid Ibn Muḥammad al-Rafā' merupakan murid 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī yang berumur lebih dari 90 tahun.[123] Ḥāmid Ibn Muḥammad al-Rafā' lebih senior dari segi genealogi keilmuan daripada Ibn Ḥibbān, meskipun wafat dua tahun setelahnya. Pengaruhnya juga lebih kuat, sehingga wajar jika Ibn Ḥibbān dapat terusir dari kampung halamannya sendiri.

Selain itu ada kemungkinan Ibn Ḥibbān menilai teologi yang meyakini *ḥadd* bagi Allah sebagai bagian dari Mujassimah. Ini disebabkan pada masa setelahnya, 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī (429 H/1038 M)—ulama Baghdad yang menetap di Naisapur—pernah menyinggung di dalam kitab *Uṣūl al-Dīn* tentang aliran Mujassimah di Khurasan. Ciri-ciri mereka adalah meyakini bahwa Allah mempunyai *ḥadd*.[124]

I'tidāl fī Naqd al-Rijāl tahqiq: 'Alī M Mi'waḍ dan 'Ādil A. 'Abd al-Wujūd (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1995), 6/99;Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭābaqāt al-Ṣhāfi'īyah al-Kubrá*, 3/132;Ibn Ḥajar, *Lisān al-Mīzān* (Haydar Abad: Dār al-Ma'rif al-Niẓāmīyah, 1986), 5/113.

[122] Ibn Ḥibbān, *al-Thiqāt* tahqiq: al-Sayyid Sharaf al-Dīn Aḥmad (Beirut: Dār al-Fikr, 1975), 1/1. Teksnya adalah:

الحمد لله الذي ليس له حد محدود فيحتوى ولا له أجل معدود فيفنى ولا يحيط به جوامع المكان ولا يشتمل عليه تواتر الزمان

[123] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 16/17.

[124] 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn* tahqiq: Aḥmad Shams al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 2002), 361.

Selain persoalan teologis, al-Ḥākim—pengarang *al-Mustadrak ʻalá al-Ṣaḥīhayn*—menyebutkan bahwa peristiwa pengusiran tersebut disebabkan karena banyak yang iri terhadap Ibn Ḥibbān. Hal tersebut disebabkan Ibn Ḥibbān memiliki ilmu yang sangat luas, sehingga ia diminati banyak pelajar Hadis dan lebih populer daripada tokoh lainnya.[125]

Abū Ismāʻīl al-Harawī (396-481 H); Teolog Salafi Yang Sufi

Abū Ismāʻīl ʻAbd Allāh Ibn Muḥammad Ibn ʻAlī, keturunan Abū Ayyūb al-Anṣārī. Terkadang ia dikenal dengan sebutan Abū Ismāʻīl al-Anṣārī karena dinisbatkan kepada nenek moyangnya dari kalangan sahabat Nabi Saw. Ibn al-Jawzī mengakuinya sebagai seorang yang sangat anti dengan sesuatu yang dinilainya menyimpang baik secara teologis maupun fiqh.[126]

Abū Ismāʻīl al-Harawī adalah tokoh yang paling sering disebut oleh Ibn Taymīyah sebagai *Shaykh al-Islām* terutama saat mengritisi teologi Ashʻarīyah.[127] Setelah itu, al-Dhahabī mengikutinya saat menulis biografi Abū Ismāʻīl al-Harawī dalam *Sayr Aʻlām al-Nubalā', Tadhkirat al-Ḥuffāẓ,* dan kitab lainnya.

Ia belajar kepada banyak tokoh di antara mereka adalah ʻAbd al-Jabbār al-Jarrāḥī, Abū Saʻīd ʻAbd al-Raḥmān al-Sarakhsī murid terbaik Muḥammad Ibn Isḥāq al-Sarakhsī, Muḥammad Ibn al-Faḍl al-Zāhid al-Ṭāqī, *al-Ḥāfiẓ* Abū al-Faḍl Muḥammad Ibn Aḥmad al-Jārūdī, Abū Bakr al-Ḥayrī, Yaḥyá Ibn ʻAmmār, dan Abū Bakr al-Baihaqī melalui *ijāzah*. Ia mengenal ahli Hadis lainnya yang sangat populer seperti *al-Ḥāfiẓ* Ibn Mandah, tetapi tidak meriwayatkan Hadis darinya. Ini disebabkan Ibn Mandah lebih cenderung kepada teologi Ashʻarīyah. Kecenderungan ini terlihat dari karya-karya Ibn Mandah yang tidak mempermasalahkan *ta'wīl* terhadap ayat-ayat sifat *khabarīyah* (*yad, istawá,* dan lainnya). Ibn Mandah menulis ajaran teologinya dalam *al-Radd ʻalá al-Jahmīyah* dan *al-Īmān* dengan metode periwayatan menurut ahli Hadis. Pendirian Ibn Mandah tersebut membuat Abū Ismāʻīl al-Harawī tidak mau belajar kepadanya. Bahkan, Abū Ismāʻīl al-Harawī menyindirnya dengan mengatakan bahwa keilmuan Ibn Mandah lebih

---

[125] Ibn ʻAsākir, *Tārikh Dimashq,*52/253.
[126] Al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalā'*, 18/506; Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, 9/45.
[127] Ibn Taymīyah, *Bayān Talbīs al-Jahmīyah*, 1/269, 486, 2/160, 399.

banyak mengandung *maḍarrah* (bahaya) daripada manfaat. Sikap ini diasumsikan oleh al-Dhahabī sehingga menyimpulkan bahwa perbedaan teologis tersebut menghalangi Abū Ismā'īl al-Harawī untuk belajar kepada Ibn Mandah.[128]

Sikap yang sama, ia lakukan juga terhadap Abū Bakr al-Ḥayrī. Meskipun pernah belajar Hadis kepadanya, Abū Ismā'īl al-Harawī menyatakan bahwa ia telah meninggalkan periwayatan dari Abū Bakar al-Ḥayrī. Al-Dhahabī menjelaskan penyebabnya karena Abū Bakar al-Ḥayrī tidak jauh berbeda dengan Ibn Mandah yang cenderung kepada teologi Ash'arīyah. Di pihak lain, Abū Bakr al-Bayhaqi justeru memperbanyak riwayat dari Abū Bakr al-Ḥayrī.[129] Hal tersebut wajar, karena Abū Bakr al-Bayhaqī juga seorang ahli Hadis yang cenderung kepada teologi Ash'arīyah.

Keteguhannya terhadap ajaran Aḥmad Ibn Ḥanbal—baik teologi dan fiqh—membuat Abū Ismā'īl al-Harawī tersudutkan. Bahkan ia pernah diusir dari kota kelahirannya. Aḥmad Ibn Amīrjah, sebagaimana dinukil oleh al-Dhahabī, menceritakan dialog antara al-'Alawī al-Dabūsī yang berteologi Ash'arīyah dengan Abū Ismā'īl al-Harawī di hadapan seorang pejabat. Dialog tersebut terjadi setelah kepulangan Abū Ismā'īl dari pengusiran. Al-'Alawī al-Dabūsī menanyakan mengapa ia melaknat Abū al-Ḥasan al-Ash'arī. Abū Ismā'īl al-Harawī menanggapinya dengan diam sampai pejabat tersebut memerintahkannya untuk menjawab. Abū Ismā'īl al-Harawī menjawab dengan mengatakan bahwa ia tidak "mengenal" Abū al-Ḥasan al-Ash'arī. Barangkali yang ia maksud "mengenal" adalah tidak mengetahui Abū al-Ḥasan al-Ash'arī sebagai ahli ilmu. Adapun yang ia laknat adalah orang yang meyakini bahwa Allah tidak bertempat di langit, menyatakan bahwa al-Qur'an itu adalah yang tertulis di mushaf, Nabi Muḥammad hanya rasul pada masa hidupnya.[130] Pendirian tersebut memang sesuai dengan apa yang ia tulis di dalam *al-Arba'īn fī Dalā'il al-Tawḥīd*.[131]

Besar kemungkinan bahwa tokoh yang ia laknat tersebut adalah Ibn Fūrak (406 H), tokoh yang pertama kali menyebarkan teologi

---

[128] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 18/506.

[129] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 18/507; al-Dhahabī, *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ*, 3/250.

[130] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 18/511.

[131] Abū Ismā'īl al-Harawī, *al-Arba'īn fī Dalā'il al-Tawḥīd* tahqiq: 'Alī Muḥammad Naṣir al-Faqīhī (Madinah: al-Maktabah, 1404 H), 93.

Ash'arīyah di Ispahan. Ibn Fūrak terhubung kepada Abū al-Ḥasan al-Ash'ari melalui muridnya Abū Sahl al-Bāhilī. Al-Dhahabī melaporkan isu teologis yang membuat Ibn Fūrak terbunuh. Ini berdasarkan keterangan Abū al-Walīd al-Bājī bahwa Sultan Maḥmūd Ibn Sabaktakīn pernah bertanya kepadanya mengenai kedudukan Nabi Muhammad sebagai rasul. Lalu Ibn Fūrak menjawab bahwa dulu semasa hidup Nabi Muḥammad adalah rasul, tetapi sekarang tidak.[132] Kevalidan keterangan ini memang belum dapat dibuktikan dari karya-karya Ibn Fūrak, tetapi isu tersebut telah menyebar di kalangan Ḥanābilah terutama Abū Ismā'īl al-Harawī yang hidup di akhir kehidupan Ibn Fūrak.

Di balik sikap antipati terhadap Ash'arīyah, Abū Ismā'īl al-Harawī termasuk sangat setia terhadap Ḥanbalīyah dalam fiqh atau Ḥanābilah dalam teologi. Hampir dalam setiap kesempatan ia menyatakan dirinya sebagai seorang pengikut Ḥanbalī. Bahkan, ia menyatakan hidup dan matinya untuk mazhab tersebut, serta mewasiatkan agar murid-muridnya menjadi seorang Ḥanbalī.[133] Genealogi keguruannya memang terhubung kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal, baik dalam ranah fiqh maupun teologi. Khususnya, dalam teologi ia terhubung melalui Yaḥyá Ibn 'Ammār dari Ḥāmid Ibn Muḥammad al-Rafā' dari 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī dari Aḥmad Ibn Ḥanbal. Selain itu, ia terhubung juga melalui Abū Sa'īd 'Abd al-Raḥmān al-Sarakhsī dari Muḥammad Ibn Isḥāq al-Qurashī dari 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī.[134]

Karya-karya Abū Ismā'īl al-Harawī sangat kontras. Ia menulis *al-Arba'īn fī Dalā'il al-Tawḥīd*, *Dhamm al-Kalām wa-Ahlihi,* dan *al-Fārūq* dalam tema teologis. Semua kitab tersebut merupakan pernyataan sikapnya dalam menentang Ash'arīyah, apalagi Mu'tazilah dan Jahmīyah. Namun, ia menulis sebuah kitab tasawuf yang berjudul *Manāzil al-Sā'irīn*. Kitab ini merupakan ungkapan esoterik yang berkaitan dengan seratus *maqāmāt* spiritual sufi. Oleh karena itu, Abū Ismā'īl al-Harawī juga disebut sebagai seorang sufi yang unik. Teologinya yang cenderung kepada *ithbāt* sifat *khabarīyah* dengan

---

[132] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 17/215-216.

[133] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 18/508; al-Dhahabī, *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ*, 3/250. Abū Ismā'īl al-Harawī menggubah perkataannya dalam sebuah syair:

أنا حنبلي ما حييت وإن أمت فوصيتي للناس أن يتحنبلوا

[134] Al-Dhahabī, *Tārikh al-Islām*, 29/84-85.

pendekatan tekstual sebagaimana ‘Uthmān Ibn Sa‘īd al-Dārimī, tidak menghalanginya menjadi seorang sufi. Karya tasawufnya ini sangat digemari oleh pengikut yang disebut oleh al-Dhahabī sebagai *Ṣūfīyat al-Falsafah wa-al-Ittiḥād*.[135] Aliran sufi yang membenarkan tahapan kesatuan spiritual *sālik* dengan Allāh. Besar kemungkinan ini adalah penamaan pertama kali terhadap term “tasawuf falsafi”.

Al-Dhahabī melaporkan bahwa banyak kelompok sufi falsafi dan *ittiḥādī* yang berasumsi bahwa Abū Isma‘īl al-Harawī sepakat dengan mereka. Asumsi tersebut disebabkan terdapat sebuah bab yang berjudul *al-maḥw wa-al-fanā’.* al-Dhahabī membantah asumsi tersebut dengan alasan bahwa Abū Ismā‘īl al-Harawī adalah seorang *atharī* (pengikut *athar*). Apabila ada teks *al-fanā’,* maka maknanya adalah kefanaan hawa nafsu.[136] Oleh karena itu, al-Dhahabī mengatakan bahwa Ibn Taymīyah pada awalnya sangat menghormati Abū Ismā‘īl al-Harawī. Tetapi setelah melakukan penelitian terhadap kitab *Manāzil al-Sā’irīn*, Ibn Taymīyah menuduhnya menyimpang.[137] Di dalam *Minhāj al-Sunnah*, Ibn Taymīyah mengatakan bahwa di dalam kitab *Manāzil al-Sā’irīn* terdapat ungkapan-ungkapan yang bagus dan batil. Menurut Ibn Taymīyah, puncak tauhid yang dikemukakan dalam kitab tersebut hanya sampai kepada *tawḥīd rubūbīyah* yang dinilainya masih sama dengan filosof, teolog, dan kebatinan. Adapun di dalam *Furqān bayn Awliyā’ al-Raḥmān wa-al-Shayṭān*, Ibn Taymīyah menilai tokoh yang ia sebut sebelumnya sebagai *Shaykh al-Islām* itu *plin-plan*. Ini disebabkan Abū Ismā‘īl al-Harawī ikut berkomentar tentang sifat Allah dengan pendekatan Jahmīyah dan Ash‘arīyah.[138]

Terlepas dari bantahan al-Dhahabī tersebut, kitab *Manāzil al-Sā’irīn* merupakan bukti terkuat bahwa esoterik sufi juga dapat ditemukan pada pendahulu Salafi. Kitab ini pada abad kedelapan Hijriah diberi komentar oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah dengan judul *Madārij al-Sālikīn*.

Adapun murid-murid Abū Ismā‘īl al-Harawī yang menyambung genealogi pemikiran dan periwayatannya antara lain, al-Mu’taman al-

---

[135] Al-Dhahabī, *Sayr A‘lām al-Nubalā’*, 18/510.

[136] Al-Dhahabī, *Sayr A‘lām al-Nubalā’*, 18/510.

[137] Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 33/55.

[138] Ibn Taymīyah, *Minhāj al-Sunnah* tahqiq: M Rashād Sālim (Beirut: Mu’assasah Qurṭubah, t.t.) 5/241; Ibn Taymīyah, *Furqān bayn Awliyā’ al-Raḥmān wa-al-Shayṭān*, 122 dan 264.

Sājī, Muḥammad Ibn Ṭahir, ʻAbd Allāh Ibn Aḥmad al-Samarqandī, ʻAbd Allāh Ibn ʻAṭā' al-Ibrāhīmī, ʻAbd al-Ṣabūr Ibn ʻAbd al-Salām al-Harawī, Abū al-Fatḥ ʻAbd al-Malik al-Karūkhī, Ḥanbal Ibn ʻAlī al-Bukhārī, Muḥammad Ibn Ismāʻīl al-Fāmī, ʻAbd al-Jalīl Ibn Abū Saʻd al-Muʻaddal, Abū al-Waqt ʻAbd al-Awwal al-Sijazī, dan Naṣr Ibn Sayyār. Nama Naṣr Ibn Sayyār adalah orang terakhir yang terhubung kepadanya melalui *ijāzah*.[139] Melalui Abū al-Waqt ʻAbd al-Awwal al-Sijazī (410-553 H/1020-1158 M), tidak sedikit Ḥanābilah dari Baghdad yang terhubung kepada Abū Ismāʻīl al-Harawī. Di antara mereka yang paling penting adalah Ibn al-Jawzī. Besar kemungkinan Ibn al-Jawzī belajar kepadanya saat Abū al-Waqt ʻAbd al-Awwal al-Sijazī tinggal untuk sementara di Ribāṭ al-Busṭāmī, Baghdad. Di Hera, Ibn Samʻānī pernah belajar kepada Abū al-Waqt ʻAbd al-Awwal al-Sijazī. [140]

C. Genealogi Damaskus

Periode Damaskus merupakan masa kemapanan teologi Salafi. Terdapat Ibn Qudāmah yang membawa genealogi Salafi dari Baghdad ke Damaskus. Hanya dua puluh tahun setelah kematian Ibn Qudāmah, maka Ibn Taymīyah lahir sebagai pembaharu (*mujaddid*) teologi Salafi. Pada periode inilah, teologi Salafi mulai menemukan kemapanannya, meskipun sangat terlambat dibandingkan Ashʻarīyah dan Māturidīyah. Dari sisi fiqh, Ibn Qudāmah merupakan pembaharu ajaran Aḥmad Ibn Ḥanbal yang paling berpengaruh, sehingga karya-karyanya diringkas, dikomentari, dan dikembangkan pada masa setelahnya. Begitu juga dalam persoalan teologi, Ibn Taymīyah adalah pembaharu yang paling penting.

Ibn Qudāmah (541-620 H/1146-1223 M)

Di dalam literatur Ḥanābilah, nama "Ibn Qudāmah" sangat banyak ditemukan. Ada belasan nama yang populer dengan tersebut mulai dari tiga abad pertama Hijriah sampai abad ketujuh dan delapan. Bahkan di abad ketujuh terdapat lebih dari satu orang yang dikenal dengan nama Ibn Qudāmah. Adapun tokoh yang dimaksud dalam tulisan ini adalah *Muwaffaq al-Dīn* Abū Muḥammad Aḥmad Ibn ʻAbd Allāh Ibn Qudāmah al-Jamāʻilī al-Maqdisī. Ia terlahir di Jamāʻīl, salah

[139] Al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalā'*, 18/509.
[140] Al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalā',* 20/304-306.

satu desa di Palestina. Keluarga Qudāmah di abad keenam melakukan hijrah dari Jamā'īl ke Damaskus, termasuk di dalamnya tokoh yang sedang dibicarakan. Ia bersama *al-Ḥāfiẓ* 'Abd al-Ghānī—saudaranya sepupunya yang juga dikenal dengan Ibn Qudāmah—melakukan *riḥlah* ilmiyah ke berbagai tempat.[141] Di Damaskus, ia mempelajari *kutub al-sittah* kepada Abū Zur'ah al-Maqdisī.[142]

Ia menetap di Baghdad selama empat tahun yaitu sejak tahun 561 sampai 565 H sebelum kembali mengabdikan ilmunya di Syam. Saat pertama kali ke Baghdād, ia dan *al-Ḥāfiẓ* 'Abd al-Ghanī masih mendapat kesempatan belajar lebih dari empatpuluh hari kepada 'Abd al-Qādir al-Jīlī (561 H). Tokoh terakhir di kalangan sufi dikenal sebagai al-Jīlānī atau al-Jaylānī, pendiri tarekat Qādirīyah di kalangan Sufi. Beberapa hari setelah itu, 'Abd al-Qādir al-Jīlī meninggal. Pengaruh tokoh sufi ini kepada Ibn Qudāmah dapat dilihat dari beberapa karyanya tentang kezuhudan dan spiritual. Minimal ada dua karya mengenai topik tersebut, yaitu *al-Tawwābīn* (Orang-orang Yang Banyak Bertaubat) dan *al-Mutaḥābbīn fī Allāh* (Para Pecinta karena Allah).[143]

Setelah 'Abd al-Qādir al-Jīlī wafat, Ibn Qudāmah dan *al-Ḥāfiẓ* 'Abd al-Ghānī belajar Hadis dan *al-wa'ẓ* kepada Ibn al-Jawzī. Melalui Ibn al-Jawzī, genealogi Ibn Qudamah secara keilmuan dan teologi terhubung kepada pendahulunya, baik Ibn al-Ṣaghūnī di Baghdad maupun Abū Ismā'īl al-Harawī di Khurasan. Lalu mereka berpindah ke *Ribāṭ al-Ni'āl* dan belajar *qirā'āt* kepada Abū al-Ḥasan al-Baṭā'iḥī dan Abū al-Fatḥ al-Mannī. Ia mengikuti kajian Hadis Ibn al-Baṭī. Ibn Qudāmah menyebutnya sebagai *syaykhunā wa-syaykh ahl Baghdād fī waqitihi* (guru kami, dan guru penduduk Baghdad di masanya). Periwayatan Ibn Qudāmah dalam masalah sifat Allah sangat banyak melalui jalur Ibn al-Baṭī. Setelah itu, Ibn Qudāmah dan saudara sepupunya melakukan perjalanan ke wilayah lain, sehingga akhirnya kembali ke Damaskus.[144]

Proses perjalanan keilmuan ini sangat penting diperhatikan, karena Ibn Qudāmah dan keluarganya merupakan tokoh sentral dalam mentransmisikan teologi Aḥmad Ibn Ḥanbal dari Baghdad

---

[141] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 21/445 dan 22/166.

[142] Muḥammad Ibn 'Abd al-Ghanī al-Baghdādī, *al-Taqyīd li-Ma'rifat al-Sunan wa-al-Masānīd* tahqiq: Kamal al-Ḥūt (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1401 H), 331; Ibn al-'Imād, *Shdharāt al-Dhahab* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.), 5/87.

[143] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 22/168.

[144] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 21/367 dan 22/168.

ke Damaskus. Proses transmisi teologi tersebut tidak sendiri, tetapi bersamaan dengan periwayatan Hadis dan fiqh. Ibn al-Ḥājib—sebagaimana dinukil oleh al-Dhahabī--mengatakan bahwa perkuliahan Ibn Qudāmah tidak hanya dihadiri oleh pelajar, tetapi juga diikuti oleh *fuqahā'* dan *muḥaddithīn*.[145] Muḥammad Ibn 'Abd al-Ghanī al-Baghdādī (w. 628 H) tokoh semasa Ibn Qudāmah mengabadikan namanya dalam *al-Taqyīd li-Ma'rifat al-Sunan wa-al-Masānīd* sebagai salah satu *rāwī* kitab-kitab Hadis.[146] Tanpa jasa Ibn Qudāmah dan klan al-Maqdisī yang beraliran Ḥanbalī di Damaskus, maka pemikiran Ibn Taymīyah tidak akan dikenal seperti saat ini.

Di ranah fiqh, Ibn Qudāmah dikenal ototatif karena dua karyanya, yaitu *al-Mughnī* dan *al-Muqni'*. Dua kitab ini merupakan rujukan utama dalam fiqh Ḥanbalī. Kitab *Muqni'* dikomentari dalam bentuk *Sharḥ* oleh anaknya yang juga dikenal dengan nama 'Abd al-Raḥmān Ibn Qudāmah (682 H). 'Abd al-Raḥmān Ibn Qudāmah menulis kitab *al-Sharḥ al-Kabīr*, sehingga berjasa dalam mempopulerkan karya ayahnya.[147] Selain itu, Ibn Qudāmah juga menulis *Rawḍat al-Naẓr* dalam uṣūl al-fiqh.[148] Adapun dalam bidang teologi, Ibn Qudāmah menulis karya-karya yang tidak kalah populer dibandingkan fiqh. Ia menulis *Dhamm al-Ta'wīl* sebagai kritik terhadap penakwilan ahli kalam. Ibn Qudāmah juga menulis *Lum'at al-I'tiqād* yang sering diberi komentar dan *ta'līq* sampai saat ini di kalangan Salafi. Selain itu, Ibn Qudāmah juga menulis *Ithbāt Ṣifat al-'Ulū*. Oleh karena itu, selain sebagai teolog, *faqīh*, dan ahli Hadis, ia juga dianggap oleh al-Adnarwī sebagai ahli tafsir.[149]

Dalam hal ini, Ibn Taymīyah terlihat lebih sering menukil pemikiran Ibn Qudāmah saat berbicara fiqh. Adapun dalam persoalan teologis, ia tidak menukil pandangan Ibn Qudāmah sesering penukilannya terhadap al-Qāḍī Abū Ya'lá. Ini terindikasi dari pandangan Ibn Qudāmah yang hanya dijadikan rujukan sebanyak lima kali di dalam *Dar' al-Ta'āruḍ*. Jumlah ini sangat sedikit dibandingkan nama *al-Qādī* Abū Ya'lá yang dinukil lebih dari limapuluh kali di dalam

---

[145] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 22/167.

[146] Muḥammad Ibn 'Abd al-Ghanī al-Baghdādī, *al-Taqyīd*, 331.

[147] 'Abd al-Raḥmān Ibn Qudāmah, *al-Sharḥ al-Kabīr* (Mesir: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.t.), 1/1.

[148] Al-Ziriklī, *al-A'lām*, 4/67.

[149] Al-Adnarwī, *Ṭabaqāt al-Mufassirīn* tahqiq: Sulaymān al-Khazzī (Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa-al-Ḥikam, 1997), 178.

kitab yang sama.

Kitab *Ithbāt Ṣifat al-ʻUlū* merupakan salah satu kitab terpenting yang mempengaruhi Ibn Taymīyah dan murid-muridnya. Ini disebabkan Ibn Qudāmah meyakinkan keoriginalitas sifat *al-ʻulū* sebagai teologi yang diyakini Nabi Saw dan para sahabat. Bahkan Ibn Qudāmah memulai kitab tersebut dengan menjelaskan bahwa originalitas tersebut mencapai kebenaran *mutawātir*. Ia memaknai *mutawātir* tidak hanya sebatas periwayatan yang banyak terhadap suatu teks. Tetapi ia mengemukakan bahwa periwayatan yang berbeda secara redaksional namun mengandung substansi yang sama juga termasuk *mutawātir*.[150] Penjelasan Ibn Qudāmah tersebut menginspirasi al-Dhahabī untuk menulis kitab dengan tema serupa yang berjudul *al-Ulū li-ʻAlī al-Ghaffār*. Al-Dhahabī memulai kitab ini dengan ungkapan dan dalil-dalil yang sama sebelum memasuki pembahasan lainnya.[151] Perbedaannya terletak pada metodologi Ibn Qudāmah yang menggunakan *uslūb al-muḥaddithīn*. Adapun al-Dhahabī mengembangkan lebih jauh dengan menukil perkataan ulama lain yang tidak disebutkan oleh Ibn Qudāmah.

Di samping itu, terdapat satu kitab lagi yang tidak populer namun sangat penting dalam diskursus teologi, yaitu *Ḥikāyat al-Munāẓarah fī al-Qur'ān maʻa Baʻḍ Ahl al-Bidaʻ*. Ibn Qudāmah memulai kitab tersebut dengan menyebutkan permintaan murid-muridnya untuk menuliskan kisah perdebatannya dengan sebagian ahli bidʻah. Namun ia mengatakan bahwa bukunya tersebut bukan hanya mengisahkan perdebatan dengan mereka. Perdebatan tersebut hanya inspirasi penulisan kitab, karena di dalamnya ada kisah yang tidak disebutkan dan sebaliknya ada argumentasi yang ditambahkan. Perdebatan yang ia maksud adalah mengenai al-Qur'an sebagai kalam Allah. Argumentasi Ibn Qudāmah tidak jauh berbeda dengan Aḥmad Ibn Ḥanbal dalam mengafirkan siapa pun yang mengatakan al-Qur'an makhluk, bahkan ia mengembangkannya lebih jauh. Ia juga lebih cenderung mengatakan bahwa kalam Allah *qadīm* dengan huruf dan suaranya.[152]

---

[150] Ibn Qudāmah, *Ithbāt Ṣifat al-ʻUlū* tahqiq: Badr Allāh al-Badr (Kuwait: al-Dār al-Salafīyah, 1406), 42.

[151] Al-Dhahabī, *al-ʻUlū li-al-ʻAlī al-Ghaffār* tahqiq: Ashraf ʻAbd al-Maqṣūd (Riyad: Maktabah Aḍwā' al-Salaf, 1995), 12.

[152] Ibn Qudāmah, *Ḥikāyat al-Munāẓarah fī al-Qur'ān maʻa Baʻḍ Ahl al-Bidaʻ* tahqiq: ʻAbd Allāh al-Khudayʻ (Riyad: Maktabah al-Rushd, 1409), 17.

Perbedaan ini membuat kelompok Ḥanābilah dan Ash'arīyah di Damaskus berpolemik hebat. Dalam hal ini, al-Dhahabī dan Tāj al-Dīn al-Subkī (w. 771 H) melaporkan bahwa polemik terjadi antara keluarga al-Maqdisī yang berhaluan Ḥanābilah dengan keluarga *banū* 'Asākir (keturunan Ibn 'Asākir) yang cenderung Ash'arīyah. Ibn Qudāmah termasuk keluarga al-Maqdisī. Dalam hal ini, dilaporkan bahwa *Fakhr al-Dīn* Ibn 'Asākir tidak mau melewati wilayah Ḥanābilah, karena khawatir terhadap makar mereka. Bahkan al-Tāj al-Dīn al-Subkī menukil informasi bahwa Ibn Qudāmah tidak mau membalas ucapan salam dari *Fakhr al-Dīn* Ibn 'Asākir. al-Dhahabī menyebutkan alasannya perseteruan mereka karena *Banū* 'Asākir *mutamash'ir* (cenderung kepada Ash'arīyah). Ini merupakan term baru yang dikemukakan al-Dhahabī terhadap tokoh Syāfi'īyah yang berteologi Ash'arīyah. Tetapi ia tidak menyebutkan permasalahan apa yang menyebabkan mereka. Sikap ini berbeda dengan Tāj al-Dīn al-Subkī yang terus terang menyebutkan permasalahan yang menjadi polemik di antara mereka. Permasalahan tersebut adalah keyakinan Ash'arīyah bahwa al-Qur'an adalah *al-kalām al-nafsī* yang tidak berhuruf dan suara. Tetapi Tāj al-Dīn al-Subkī meragukan kebenaran sikap Ibn Qudāmah yang dikenal *wara'* dan berpengetahuan luas, sehingga ia berasumsi informasi ini dibuat-buat oleh *Ḥashawīyah*.[153]

Keraguan Tāj al-Dīn al-Subkī masih bersifat asumsi yang lemah. Besar kemungkinan kitab *Ḥikāyat al-Munāẓarah fī al-Qur'ān ma'a Ba'ḍ Ahl al-Bida'* tidak sampai kepadanya, sehingga luput dari pembacaannya. Ibn Qudāmah di dalam kitab tersebut dengan terus-terang menyebut Ash'arīyah sebagai ahli bid'ah. Ungkapan Ibn Qudāmah mengenai permasalahan ini perlu ditampilkan untuk menunjukkan sikapnya terhadap Ash'arīyah, terutama keluarga *banī* 'Asākir.

Di antara hal yang sangat mengherankan adalah imam mereka yang menumbuhkan penyimpangan (bid'ah) ini. Ia adalah seorang yang tidak dikenal kebagusan agama dan *wara'*nya, serta tidak ada ilmu syari'at yang dikenal bersumber dari karyanya sama sekali. Bahkan tidak ada ilmu yang dikaitkan dengannya kecuali ilmu kalam yang

---

[153] Sikap al-Tāj al-Dīn al-Subkī yang menolak kebenaran riwayat dari Ibn Qudāmah dalam masalah teologi juga ditemukan pada biografi Ibn Abū 'Aṣrūn. Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Ṣhāfi'īyah al-Kubrá* tahqiq: Muḥammad al-Ṭanāḥī dan 'Abd al-Fattāh al-Ḥulw (Beirut: al-Hijr, 1413), 7/135 dan 8/182.

tercela. Hal ini sebagaimana mereka akui bahwa ia pernah menjadi Muʻtazilah selama empatpuluh tahun, lalu menyatakan pertobatan dari aliran tersebut.[154]

Ibn Qudāmah menyebut kata "mereka" pada teks di atas untuk menyebut aliran Ashʻarīyah. Setelah itu, imam yang ia maksud adalah Abū al-Ḥasan al-'Ashʻarī (w. 324 H). Ibn Qudāmah terlihat tidak menyukai sama sekali sosok imam aliran Ashʻarīyah tersebut, sehingga mengatakannya *lā yuʻraf bi-dīn* dan seterusnya. Bahkan, ia menilai Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī hanya dikenal dengan ilmu yang tercela, yaitu ilmu kalam. Pendirian ini merupakan sikap umum Ḥanābilah terhadap teologi Ashʻarīyah.

Realita tersebut diperkuat dengan pertanyaaan Ibn Qudāmah di dalam *Lumʻat al-Iʻtiqād* yang menyebutkan bahwa sikap pengucilan terhadap ahli bidʻah adalah bagian dari Sunnah. Ia juga mengatakan bahwa setiap aliran dan kelompok yang dinamakan dengan nama selain Islam dan *sunnah* adalah aliran bidʻah.[155] Dalam hal ini, Ashʻarīyah adalah aliran yang tidak dinamakan dengan Islam dan Sunnah sebagaimana Jahmīyah, Rāfiḍah, Muʻtazilah, dan Kullābīyah. Tetapi Ibn Qudāmah tidak menyebut nama Ashʻarīyah secara terus-terang di kitab *Lumʻat al-Iʻtiqād*, kecuali ungkapan *naẓā'irihim* (kelompok bidʻah lain yang serupa dengan mereka). Ashʻarīyah sangat identik dengan Kullābīyah dalam memahami sifat-sifat Allah. Perbedaannya adalah Kullābīyah lahir seabad sebelum Ashʻarīyah.

Pemikiran dan keilmuan Ibn Qudāmah ditransmisikan pada masa berikutnya oleh al-Bahā' 'Abd al-Raḥmān, al-Jamāl Abū Mūsá Ibn al-Ḥāfiẓ, Ibn Nuqṭah, Ibn Khalīl, Ḍiyā' al-Dīn Abū 'Abd Allāh al-Maqdisī (643 H), Abū Shāmah, Ibn al-Najjār, Ibn 'Abd al-Nā'im, al-Jamāl Ibn al-Ṣayrafī, *al-'Izz* Ibrāhīm Ibn 'Abd Allāh, al-Fakhr 'Alī, al-Taqī Ibn al-Wāsiṭī, *al-Shams* Ibn al-Kamāl, al-Tāj 'Abd al-Khāliq, al-'Imād Ibn Badrān, *al-'Izz* Ismāʻīl Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Farrā', *al-'Izz* Aḥmad Ibn

---

[154] Ibn Qudāmah, *Ḥikāyat al-Munāẓarah*, 51. Teksnya adalah:

ومن العجب أن إمامهم الذي أنشأ هذه البدعة رجل لم يعرف بدين ولا ورع ولا شيء من علوم الشريعة البتة ولا ينسب إليه من العلم إلا علم الكلام المذموم وهم يعترفون بأنه أقام على الاعتزال أربعين عاما ثم أظهر الرجوع عنه

[155] Ibn Qudāmah, *Lumʻat al-Iʻtiqād* (Riyad: Wizārah al-Shu'ūn al-Dīnīyah wa-al-Awqāf, 2000), 32.

al-ʻImād, Ibn Numays, Yūsuf al-Ghasūlī, Zaynab Ibn al-Wāsiṭī, Aḥmad Ibn Mu'min dan lainnya.[156] Di antara mereka, Ibn 'Abd al-Dā'im (668 H), *al-'Izz* Ismāʻīl Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Farrā', Ibn 'Alwān (w. 693 H), dan Yūsuf al-Ghassūlī adalah murid-murid yang paling banyak berjasa mentransmisikan periwayatan Hadis dan teologi Ḥanābilah kepada generasi setelahnya. Ini disebabkan mereka tergolong *al-muʻammarīn* (ahli Hadis yang berumur panjang).

Ibn 'Abd al-Dā'im (575-668 H/1179-1270 M)

Ia adalah Aḥmad Ibn 'Abd al-Dā'im Ibn Niʻmah, Abū al-ʻAbbās al-Maqdisī al-Ḥanbalī. Ia digelari sebagai *musnid al-waqt* (ahli sanad di masanya). Walaupun tidak bertemu dengan Abū Ṭāhir al-Silafī, ia mendapatkan ijāzah *'āmmah* untuk orang yang pernah semasa hidupnya.[157]

Di Damaskus, Ibn 'Abd al-Dā'im mempelajari fiqh Aḥmad Ibn Ḥanbal dan teologinya kepada Ibn Qudāmah. Mereka sama-sama berasal dari wilayah yang sama, yaitu Maqdis. Selain itu, ia belajar kepada Yaḥyá al-Thaqafī, *al-Ḥāfiẓ* 'Abd al-Ghānī al-Maqdisī, Barakāt al-Khushūʻī, dan lainnya.[158]

Ibn 'Abd al-Dā'im sangat berjasa dalam menyalin kitab-kitab penting dalam sejarah dan Hadis, lalu meriwayatkan dan mengijazahkannya. Al-Dhahabī menyebutkan bahwa Ibn 'Abd al-Dā'im menyalin lebih dari duaribu lembar (*karārīs*). Ia menyalin dengan baik *al-Mughnī* karya Ibn Qudāmah.[159] Barangkali ini yang menyebabkan karya-karya Ibn Qudāmah digemari oleh murid-murid Ibn 'Abd al-Dā'im. Selain kandungannya sangat berbobot, salinan-salinannya juga dapat dibaca dengan jelas.

Sebagai ahli sanad, tidak hanya dari kalangan Ḥanābilah yang meriwayatkan darinya, tetapi juga Shāfiʻīyah Ashʻarīyah seperti al-Nawawī, Ibn Daqīq al-ʻId, dan al-Dimyāṭī. Adapun dari kalangan Ḥanābilah sangat banyak. Tokoh yang paling terkenal adalah pelanjut genealogi Ḥanabilah setelahnya yaitu Ibn Taymīyah.[160]

---

[156] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 22/167.
[157] Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 49/252.
[158] Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 49/253-254.
[159] Al-Ziriklī, *al-A'lām*, 1/145.
[160] Al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 49/254.

Ibn Taymīyah (661-728 H/1263-1328 M); Pembaharu Teologi Salafi

Ibn Taymīyah merupakan nama populer dari Aḥmad Ibn ʻAbd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah al-Ḥarrānī. Ibn al-ʻImād dan al-Shawkānī menyebut Ibn Taymīyah sebagai *al-mujtahid al-muṭlaq*.[161] Di kalangan murid-muridnya, Ibn Taymīyah lebih sering disebut dengan *Shaykh al-Islām*. Ibn Qayyim al-Jawzīyah dan Ibn Kathīr adalah murid-muridnya yang paling berjasa dalam mempopulerkan gelar tersebut. Ibn Qayyim al-Jawzīyah menyebut gelar *Syaykh al-Islām* di dalam *īʻlām al-Muwaqqiʻīn* sebanyak tigapuluh satu kali. Ia hanya dua kali menyebut nama Ibn Taymīyah tanpa sebutan gelar tersebut.[162] Di dalam kitab yang lebih kecil seperti *Ighāthat al-Lahafān*, Ibn Qayyim al-Jawzīyah menyebut gelar tersebut untuk Ibn Taymīyah sebanyak duabelas kali. Adapun dalam *Madārij al-Sālikīn* yang merupakan kompilasi doktrin tasawuf versi Salafi, maka Ibn Qayyim al-Jawzīyah menyebut gelar tersebut sebanyak delapan puluh lima (85) kali. Ini mengindikasikan bahwa murid-murid Ibn Taymīyah memang sangat berhasil mempopulerkan gelar tersebut terhadap dirinya.

Ibn Taymīyah terhubung dengan para pendahulu Ḥanābilah dari banyak tokoh. Di antara mereka terpenting adalah Ibn ʻAbd al-Dāʼīm, *Shaykh al-Islam* Ibn Abū ʻAmr, *al-Fakhr* Ibn al-Bukhārī, dan lainnya.

Ibn ʻAbd al-Dāʼim berstatus sama sebagai pendatang seperti Ibn Taymīyah di Damaskus. Perbedaannya, Ibn Taymīyah berasal dari Ḥarrān, sedangkan Ibn ʻAbd al-Dāʼim berasal dari Maqdis sama seperti Ibn Qudāmah. Sebagaimana Ibn Qudamah, Ibn ʻAbd al-Dāʼim pernah belajar kepada Ibn al-Jawzī di Baghdad. Sanad Hadisnya yang *ʻalī* dan beragam menyebabkan dirinya terkenal dengan gelar *musnid al-Shām* (ahli sanad di Syam). Ibn Taymīyah belajar kepadanya setahun sebelum Ibn ʻAbd al-Dāʼim wafat, pada tahun 667 H. Ini menunjukkan bahwa Ibn Taymīyah belajar kepadanya saat masih sangat muda, yaitu enam tahun. Oleh karena itu, Ibn Taymīyah menyebutkan riwayat dari Ibn ʻAbd al-Dāʼim pada urutan pertama dalam *Arbaʻīn*nya.[163]

Adapun Ibn Abū ʻAmr dan Ibn al-Bukhārī lebih banyak menghubungkan Ibn Taymīyah kepada fiqh Ḥanbalī dan tasawuf. Rekaman sanad yang mengejutkan mengenai Ibn Abū ʻAmr oleh

---

[161] Ibn al-ʻImād, *Shadharāt al-Dhahab*, 6/79; al-Shawkānī, *al-Badr al-Ṭaliʻ*, 1/57.

[162] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Iʻlām al-Muwaqqiʻīn*, 3/72 dan 3/234.

[163] Ibn Taymīyah, *Majmūʻ al-Fatāwá,* 18/77; Abū al-Ṭayyib al-Fāsī, *Dhayl al-Taqyīd*, 327.

Muḥammad Ibn Sulaymān al-Rawdānī pengarang *Jam' al-Fawā'id min Jāmi' al-Uṣūl wa-Majma' al-al-Zawā'id.* Ibn Taymīyah terhubung melalui Ibn Abū 'Amr dengan genealogi tasawuf kepada Ibn Qudāmah dari 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, pendiri tarekat Qādirīyah. Jalur "aneh" ini dikemukakan oleh Muḥammad Ḥāfiẓ al-Tijānī dalam ijazahnya kepada murid-muridnya. Muḥammad Ḥāfiẓ al-Tijānī menyebutkan sumber sanad ini dari kompilasi sanad yang ditulis oleh Muḥammad Ibn Sulaymān al-Rawdānī sediri, yaitu *Ṣilat al-Salaf bi-Mawṣūl al-Khalaf*.[164]

Terlepas dari itu, Ibn Taymīyah tidak memandang dirinya sebagai *muqallid* dalam pemikiran teologis, hukum, apalagi tasawuf. Ia, sebagaimana diakui oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah, menilai dirinya seperti Abū Yūsuf dan Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Shaybānī di kalangan Ḥanafīyah. Mereka berdua adalah orang yang paling mengerti mazhab Abū Ḥanīfah, tetapi mereka juga banyak berbeda dengan imam pendiri mazhab.[165]

Ibn Taymīyah dianggap sangat mumpuni dalam banyak bidang keilmuan, sehingga al-Dhahabī merasa sangat kagum dengan sosok gurunya tersebut. al-Dhahabī pernah menyebutkan bahwa apabila Ibn Taymīyah membicarakan suatu topik keilmuan, maka seakan semua referensi ada di depannya. Meskipun al-Dhahabī menyatakan berbeda dalam banyak hal dengan Ibn Taymīyah, ia mengakui bahwa belum ada tokoh sehebat Ibn Taymīyah.[166] Akan tetapi, Ibn Taymīyah mengalami cobaan yang lebih lama dan berat dibandingkan Aḥmad Ibn Ḥanbal (241 H). Ibn Taymīyah selalu diadili dan dieksekusi setiap kali menyampaikan pemikiran teologis atau fiqh yang dianggap berbeda dengan mazhab-mazhab "resmi". Selain itu, Ibn Taymīyah memang sangat gemar dalam memberikan kritikan tajam terhadap sesuatu yang diyakininya menyimpang, baik dari kalangan ahli kalam, fiqh, tasawuf, dan filsafat. Setelah selesai suatu peradilan dan eksekusi, ia diadili dan dieksekusi dengan perkara baru, dan seterusnya.

Dari pihak pengikut Ibn Taymīyah, orang-orang yang mengritisi, mengadili dan mengeksekusi *syaykh al-Islām* tersebut disebut sebagai

---

[164] Muḥammad 'Abd al-Ḥayy al-Kattānī, "Asānīd Shaykh Muḥammad al-Ḥāfiẓ al-Tijānī" dalam *Ṭarīq al-Haqq*, 1972, vol. 11, 26.

[165] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *A'lām al-Muwaqqi'īn*, 2/242.

[166] Al-Dhahabī, *Mu'jam al-Dhahabī*, 25; Ibn Ḥajar, *al-Durar al-Kāminah* tahqiq: Muḥammad 'Abd al-Mu'īd Ḍān (India: Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmānīyah, 1972), 1/175.

a'dā' (musuh-musuh) atau *ḥussād* (para pendengki). Namun dari pihak yang berseberangan dengannya, maka mereka menyebut kritik, peradilan dan eksekusi terhadap Ibn Taymīyah sebagai sesuatu yang pantas didapatkannya.

Ketokohan Ibn Taymīyah memang sangat penting dalam perdebatan teologi dan fiqh. Sebenarnya, sosoknya sebagai teolog lebih dominan daripada sosoknya sebagai ahli fiqh. Ini terlihat dari karya-karya mengenai teologi lebih banyak daripada fiqh sebagaimana akan dijelaskan pada bab selanjutnya.

Pengaruhnya dalam ranah teologis tidak hanya kepada kalangan Ḥanābilah, tetapi juga kepada pengikut mazhab lainnya, bahkan mereka yang berteologi Ash'arīyah. Sebagai contoh, dari kalangan pengikut al-Shāfi'īyah dan Ash'arīyah terdapat Ibn Kathīr pengarang tafsīr Ibn Kathīr.

Ibn Ḥajar menyebutkan di dalam *al-Durar al-Kāminah* mengenai perseteruan yang *menggelikan* antara Ibn Kathīr dengan Ibrāhīm anak Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Ibn Kathīr menuduh Ibrāhīm al-Jawzīyah membencinya karena cenderung kepada teologi Ash'arīyah. Setelah itu, Ibrāhīm al-Jawzīyah menanggapinya dengan mengatakan bahwa tidak ada seorang pun yang mempercayai Ibn Kathīr cenderung Ash'arīyah. Ini disebabkan Ibn Kathīr berguru kepada Ibn Taymīyah.[167] Kenyataan tersebut menunjukkan bahwa siapa pun yang pernah berguru kepada Ibn Taymīyah, maka akan diasumsikan identik dengan teologinya. Namun demikian, Ibn Kathīr tidak dapat digolongkan kepada penerus genealogi ajaran teologi Ibn Taymīyah, karena—sebagaimana diakuinya sendiri—masih cenderung kepada Ash'arīyah.

Murid-murid Ibn Taymiyah

Sebagaimana disinggung sebelumnya, pengikut Ibn Taymīyah tidak hanya berasal dari kalangan Ḥanbalī, tetapi juga terdapat dari mazhab lain, terutama al-Shāfi'ī. Murid-muridnya yang berasal dari kalangan Ḥanbalī adalah seperti Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Ibn 'Abd al-Ḥādī, dan Ibn Mufliḥ. Mereka dapat disebut sebagai Ḥanābilah-Ḥanbalī

---

[167] Ibn Ḥajar, *al-Durar al-Kāminah*, 1/17. Teksnya adalah:

قال له ابن كثير أنت تكرهني لأنني أشعري فقال له لو كان من رأسك إلى قدمك شعر ما صدقك الناس في قولك أنك أشعري وشيخك ابن تيمية

yang berarti tokoh pengikut Aḥmad Ibn Ḥanbal baik secara teologi maupun fiqh. Adapun murid-muridnya yang berasal dari mazhab lain sangat banyak. Tokoh paling fenomenal adalah al-Dhahabī dan Ibn Kathīr. Meskipun terdapat perbedaan, al-Dhahabī sangat setia mengikuti Ibn Taymīyah sehingga disebut oleh Henry Laoust dan Donald P. Little sebagai *Pro-Ḥanbalī Shāfi'ī*.[168] Berbeda dengan Ibn Kathīr yang masih cenderung kepada teologi Ash'arīyah. Oleh karena itu, al-Dhahabī dapat dikategorikan sebagai salah satu pelanjut genealogi teologi Salafi, sedangkan Ibn Kathīr tidak termasuk mereka.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah (691-751 H/1292-1350 M)

Ia adalah Muḥammad Ibn Abū Bakr Ibn Ayyūb Ibn Sa'd Ibn Hurayz al-Zar'ī al-Dimashqī. Ia biasa digelari dengan *Shams al-Dīn* (pelita agama). Ibn Qayyim al-Jawzīyah lahir pada tahun 691 H sehingga masih dapat belajar Hadis kepada Sulaymān Ibn Ḥamzah, al-Muṭ'im, Ibn Shayrāzī, Ismā'īl Ibn Maktūm. Dalam hal ini, ia menyamai Ibn Taymīyah dalam berguru kepada Sulaymān Ibn Ḥamzah. Ia mendalami ilmu bahasa Arab kepada Ibn Abū al-Fatḥ dan al-Majd al-Tūnīsī. Ia mempelajari Fiqh kepada al-Majd al-Ḥarrānī dan Ibn Taymīyah. Ilmu *uṣūl al-fiqh* ia dalami kepada al-Ṣafī al-Hindī dan juga Ibn Taymīyah. Dua gurunya ini pernah berpolemik karena persoalan teologi.[169] Ibn Qayyim al-Jawzīyah terlihat lebih cenderung kepada Ibn Taymīyah. Sikap tersebut besar kemungkinan disebabkan al-Ṣafī al-Hindī berteologi Ash'arīyah.

Al-Dhahabī—sebagai sahabat—menyebut Ibn Qayyim al-Jawzīyah sebagai *al-faqīh al-imām al-muftī al-mutafannin al-naḥwī* (ahli fiqh, imam, ahli fatwa, sangat mendalami banyak ilmu, pakar tata bahasa Arab). Ibn Qayyim al-Jawzīyah mempunyai perhatian yang besar terhadap ilmu Hadis, hafalan teks Hadis, dan kritik sanad. Tidak hanya itu, ia juga sangat menguasai fiqh. Namun, al-Dhahabī melaporkan bahwa ia pernah dipenjara dan disiksa karena fatwanya yang mengikuti Ibn Taymīyah yang melarang melakukan perjalanan untuk ziarah kubur Nabi Saw. al-Dhahabī menyatakan bahwa Ibn Qayyim al-Jawzīyah pernah sama-sama belajar dengannya kepada

---

[168] Donald P. Little, "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?" dalam *Studia Islamica*, No. 41 (1975), 93-111.

[169] Ibn Ḥajar, *al-Durar al-Kāminah*, 5/137.

tokoh-tokoh hebat di zamannya.[170]

Di samping itu, Ibn Qayyim al-Jawzīyah menyibukkan dirinya untuk mengajar dan menulis. Tetapi al-Dhahabī mempunyai catatan kurang baik terhadapnya. Al-Dhahabī mengatakan bahwa Ibn Qayyim sering mengagumi pikirinnya sendiri, dan terlalu keras dan berani dalam beberapa persoalan keagamaan. Al-Dhahabī menutup komentarnya dengan ungkapan *ghafara Allāh lahu* (semoga Allah mengampuninya). Ungkapan ini menunjukkan bahwa al-Dhahabī menilai Ibn Qayyim keliru atau berlebihan dalam beberapa persoalan.[171]

Pandangan al-Dhahabī tersebut dibenarkan oleh Ibn Ḥajar yang hidup setelahnya. Ibn Ḥajar menulis dalam *al-Durar al-Kāminah* bahwa Ibn Qayyim sangat pemberani, menguasai *ikhtilāf* ulama dan mazhab Salaf. Ibn Ḥajar memberikan catatan bahwa ia sangat dikuasai oleh kecintaannya kepada Ibn Taymīyah. Ini terlihat dari pandangannya tidak keluar dari ajaran gurunya tersebut sama sekali. Bahkan, Ibn Ḥajar mengatakan bahwa Ibn Qayyim al-Jawzīyah selalu membela ajaran Ibn Taymīyah dengan mensistematiskan karya-karya gurunya tersebut lalu menyebarkannya.[172] Ungkapan ini dapat dipahami sebagai pujian bagi pengikut Ibn Taymīyah, atau sebaliknya sebagai kritikan di kalangan para penentangnya.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah, sebagaimana diinformasikan Ibn Kathir dan Ibn Ḥajar, belajar kepada Ibn Taymīyah sejak kepulangan Ibn Taymīyah dari Mesir untuk menjalani hukuman penjara. Ibn Kathīr dan Ibn Ḥajar memperkirakan bahwa Ibn Qayyim al-Jawzīyah mulai belajar kepada Ibn Taymīyah pada tahun 712 H sampai gurunya wafat pada tahun 728 H[173] Apabila perkiraan tersebut benar, maka berarti Ibn Qayyim al-Jawzīyah belajar kepada Ibn Taymīyah selama 16 (enam belas) tahun. Ini merupakan waktu yang sangat panjang untuk proses pembelajaran. Oleh karena itu, penilaian Ibn Ḥajar tersebut menjadi

---

[170] Al-Dhahabī, *Mu'jam al-Dhahabī*, 180.

[171] Al-Dhahabī, *Mu'jam al-Dhahabī*, 180.

[172] Ibn Ḥajar, *al-Durar al-Kāminah*, 1/480. Ibn Ḥajar menulis teksnya sebagaimana berikut:

وكان جرئ الجنان واسع العلم عارفا بالخلاف ومذاهب السلف وغلب عليه حب ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله بل ينتصر له في جميع ذلك وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه.

[173] Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa-al-Niḥāyah,* 14/270; Ibn Ḥajar, *al-Durar al-Kāminah*, 1/480.

tidak mengherankan untuk memahami sosok Ibn Qayyim al-Jawzīyah yang tidak pernah keluar dari pengaruh gurunya.

Penilaian yang sangat positif terhadap Ibn Qayyim al-Jawzīyah datang dari dua tokoh lain yang semasa dengannya. Mereka adalah Ibn Kathīr dan Ibn Rajab al-Ḥanbalī. Ibn Kathīr di dalam *al-Bidāyah wa-al-Nihāyah* memuji intensitas ibadahnya siang dan malam, sehingga menyatakan tidak ada orang yang lebih banyak ritualnya daripada Ibn Qayyim al-Jawzīyah.[174] Hal yang sama juga dikemukakan oleh Ibn Rajab al-Ḥanbalī yang merupakan murid Ibn Qayyim al-Jawzīyah, sehingga menyebutnya sebagai *Shaykhunā.* Selain menguasai ilmu fiqh, bahasa, dan teologi, Ibn Qayyim al-Jawzīyah dinilainya sangat memahami ilmu *sulūk* dan tasawuf. Bahkan, Ibn Rajab al-Ḥanbalī menyebutkan bahwa gurunya tersebut mempunyai *al-yadd al-ṭūlá*, yang berarti sangat produktif menulis dan mengajarkannya.[175] Penilaian ini memang tidak berlebihan, karena Ibn Qayyim al-Jawzīyah menulis beberapa karyanya yang berkaitan dengan tasawuf seperti *Madārij al-Sālikīn, al-Ṣabr*, *al-Wābil al-Ṣayyib* dan lainnya. Sosok Ibn Qayyim al-Jawzīyah merupakan fenomena unik dari seorang Salafi yang memiliki kecenderungan kepada ajaran Sufi.

Ibn Rajab al-Ḥanbalī mengatakan bahwa kemajuan spiritual Ibn Qayyim al-Jawzīyah tersebut disebabkan ritual maksimal atau *riyāḍah* yang ia lakukan saat di dalam penjara. Pembacaan al-Qur'an, *tadabbur*, dan *tafakkur*—sebagaimana dilakukan sufi—membuat Ibn Qayyim al-Jawzīyah sampai kepada *futūḥ* (kesuksesan spiritual) dan merasakan *dhawq* dan *wajd* yang benar.[176] Kesaksian ini dikemukakan Ibn Rajab al-Ḥanbalī setelah belajar kurang dari dua tahun kepada Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Tetapi Ibn Rajab al-Ḥanbalī di sisi lain memberi komentar saat mengisahkan penyebab eksekusi Ibn Qayyim al-Jawzīyah, bahwa hal itu wajar karena tidak ada yang *ma'ṣūm* (terpelihara) dari kesalahan. Ungkapan tersebut menyiratkan bahwa Ibn Rajab al-Ḥanbalī memang menilainya keliru.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah mewarisi teologi Ibn Taymīyah, bahkan mengembangkannya lebih daripada gurunya. Ini terlihat dari karya-karya teologinya yang sangat fenomenal. Di antaranya adalah *Ijtimā'*

---

[174] Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa-al-Niḥāyah,* 14/270; Ibn Ḥajar, *al-Durar al-Kāminah*, 1/480.

[175] Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Dhayl al-Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 361.

[176] Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Dhayl al-Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 362.

al-Juyūsh al-Islāmīyah ʻalá Ghazw al-Muʻaṭṭilah wa-al-Jahmīyah yang berisi kritikannya terhadap Ashʻarīyah karena melakukan *ta'wīl*, Muʻtazilah karena menegasikan sifat Allah, dan Jahmīyah sebagai sumber dari penyimpangan dua kelompok tersebut. Objek yang sama juga ia tulis dalam kitab lain dengan pembahasan lebih mendalam, yaitu kitab *al-Ṣawāʻiq al-Mursilah ʻalá al-Jahmīyah wa-al-Muʻaṭṭilah*. Di dalam kitab ini ia menukil teologi Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī yang dianggapnya sesuai dengan ulama Salaf. Bahkan, ia menyalin ulang kitab *al-Ibānah* karya Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī, lalu dijadikan sebagai sub bab agar menjadi bumerang bagi pengikut Ashʻarīyah. Ia juga menulis *Ḥādī al-Arwāḥ* tentang argumen teologis keabadian surga dan kehancuran neraka. Ibn Qayyim al-Jawzīyah beralasan bahwa ajaran yang membedakan antara keabadian surga dan kehancuran neraka (*tafrīq bayn al-dārayn*) belum pernah ada di kalangan aliran-aliran bidʻah.[177]

Pada masanya, Ibn Qayyim sangat dihormati oleh tokoh-tokoh besar seperti Ibn ʻAbd al-Hādī. Ia juga mempunyai pengikut yang tidak sedikit. Sebelum wafatnya, ia bermimpi bertemu Ibn Taymīyah lalu menunjukkan tempatnya yang tinggi di akhirat dan memujinya sederajat dengan Ibn Khuzaymah (311 H) ahli Hadis yang disebut sebagai *khatam al-ḥuffāz.*[178]

Ibn ʻAbd al-Hādī (705-744 H/1305-1343 M)

Ia adalah Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ʻAbd al-Ṣamad Ibn ʻAbd al-Ḥamīd Ibn ʻAbd al-Hādī Ibn Yūsuf Ibn Muḥammad Ibn Qudāmah al-Maqdisī. Ia dinisbatkan kepada kakek buyutnya sebagaimana tradisi Arab saat itu. Penisbatan kepada al-Maqdisī menunjukkan bahwa Ibn ʻAbd al-Ḥadī termasuk generasi penerus beberapa klan Arab Palestina yang pernah berimigrasi ke Damaskus sebelumnya. Ia wafat pada umur yang relatif muda, yaitu tiga puluh sembilan (39) tahun. Meskipun demikian, Ibn ʻAbd al-Hādī mewariskan lebih dari tujuh puluh (70) karya tulis. Al-Ṣafadī menilainya sebagai "ayat Tuhan", karena kedalaman ilmunya yang luar biasa.

---

[177] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Ḥādī al-Arwāḥ* (Beirut: Dār al-Kutub, t.t.), 256.

[178] Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Dhayl al-Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 362; Ibn al-ʻAmmād, *Shadharāt al-Dhahab*, 6/167; ʻAbd al-Qādir Badrān, *Munādamat al-Aṭlāl wa-al-Musāmarat al-Khayāl* tahqiq: Zuhayr al-Shawīsh (Beirut: al-Maktab al-Islamī, 1985), 241.

Adapun genealogi keguruan Ibn ‘Abd al-Ḥādī tidak diragukan lagi sebagai penerus dan pembela teologi yang dikembangkan oleh Ibn Taymīyah. Ini disebabkan ia pernah berguru kepada Ibn Taymīyah untuk memperdalam teologi, Hadis, dan fiqh. Ia juga pernah belajar Hadis kepada al-Dhahabī dan al-Mizzī. Al-Dhahabī di dalam *Mu‘jam al-Dhahabī* pernah memuji Ibn ‘Abd al-Hādī dengan mengatakan bahwa ia adalah seorang yang ahli dalam fiqh, Hadis, *naḥw* dan lainnya. Meskipun berguru kepada al-Dhahabī, tetapi gurunya tersebut juga sering mendapat inspirasi darinya. Begitu juga, al-Mizzī—guru besar ilmu Hadis di al-Dār al-Ashrafīyah Damaskus yang sangat dihormati oleh al-Subkī dan Ibn Taymīyah—memuji Ibn ‘Abd al-Hādī. Selain itu, Ibn ‘Abd al-Hādī pernah mendalami fiqh Ḥanbalīyah kepada Ibn Muslim al-Ḥanbalī (726 H), dan Hadis kepada Ibn ‘Abd al-Dā’im. Karir keilmuan Ibn ‘Abd al-Hādī memuncak dengan kepopulerannya sebagai guru besar di Jāmi‘ al-Ṣadrīyah dan Ḍiyā’īyah.[179]

Ibn ‘Abd al-Hādī membela Ibn Taymīyah dengan cara yang lebih frontal dibandingkan rekan-rekannya. Ia berpolemik dengan siapa pun yang mengritisi Ibn Taymiyah. Ini terlihat dari beberapa karyanya yang sangat menumental. Ibn ‘Abd al-Hādī menyoroti salah satu persoalan yang membuat gurunya dijebloskan dalam penjaran, bahkan meninggal di dalamnya. Permasalahan tersebut adalah *riḥlah* (mengadakan perjalanan) untuk ziarah kubur. Sebelumnya, Taqī al-Dīn al-Subkī pernah mengritisi fatwa Ibn Taymīyah yang mengatakan bahwa mengadakan perjalanan untuk ziarah kubur termasuk kemaksiatan. Ibn Taymīyah tidak membalas polemik tersebut. Oleh karena itu, Ibn ‘Abd al-Hādī menulis *al-Ṣārim al-Mankī fī al-Radd ‘alá al-Subkī*.

Asumsi yang melatarbelakangi Ibn ‘Abd al-Hādī dalam menulis kitab tersebut bercampur antara semangat ilmiah dan perspektif yang negatif terhadap tokoh yang dikritisi. Ini terlihat dari cara Ibn ‘Abd al-Hādī yang menyebut Ibn Taymīyah dengan sanjungan dan nama yang terhormat. Ia menggunakan gelar *Syaykh al-Islām* (Syaikh Islam) *Taqī al-Dīn* (Orang yang menjaga agama) dan julukan Abū al-‘Abbās untuk gurunya tersebut.[180] Ini berbeda saat ia menyebut rival Ibn Taymīyah,

[179] Al-Dhahabī, *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ,* 1/233; Ibn Ḥajar, *al-Durar al-Kāminah*, 5/62; al-Suyuṭī, *Ṭabaqāt al-Ḥuffāẓ*, 1/110.

[180] Ibn ‘Abd al-Hādī, *al-Ṣārim al-Mankī fī al-Radd ‘alá al-Subkī* tahqiq: ‘Uqayl al-Maqṭarī (Beirut: Maktabah al-Rayyān, 2003), 13.

yaitu al-Subkī tanpa gelar dan pujian.

Ibn 'Abd al-Hādī menyebutkan beberapa alasannya mengritisi Taqī al-Dīn al-Subkī dengan keras. Pertama ia menyoroti sikap Taqī al-Dīn al-Subkī sebagai *qāḍī* mazhab al-Shāfi'īyah yang menilai sahih terhadap Hadis lemah, dan berspekulasi dalam menguatkan Hadis-Hadis yang bermasalah. Kedua, ia menilai bahwa Taqī al-Dī al-Subkī melakukan *taḥrīf* terhadap teks. *Taḥrīf* dalam pandangan Ibn 'Abd al-Hādī adalah melakukan penakwilan terhadap teks-teks suci.[181]

Asumsi ketiga, ketika berhadapan dengan Hadis yang mendukung argementasinya, maka Taqī al-Dīn al-Subkī terlihat berusaha menguatkan Hadis tersebut meskipun lemah. Keempat, apabila menukil pandangan para imam seperti Mālik Ibn Anas atau lainnya, maka Taqī al-Dīn al-Subkī mengemukakan perkataan yang bersesuaian dengan pandangannya sendiri. Apabila Taqī al-Dīn al-Subkī menilainya bermasalah, maka ia tidak menilainya sahih dan tidak dapat diterima, atau ia melakukan penakwilan. Kelima, apabila Taqī al-Dīn al-Subkī ingin mengomentari kualitas Hadis dan *rāwī* dengan menukil perkataan ulama *al-jarḥ wa-al-ta'dīl* seperti Aḥmad Ibn Ḥanbal, Abū Ḥātim al-Rāzī, Ibn Ḥibbān, al-'Uqaylī, Ibn 'Adī, al-Ḥākim, al-Bayhaqī dan lainnya, maka ia hanya mengambil yang menguatkan pandangan pribadinya. Apabila bertentangan, maka ia menolak dan memperdebatkan perkataan mereka. Ibn 'Abd al-Hādī merasa sikap tersebut berlebihan terutama ketika pandangan mereka sesuai dengan ulama lain. Sikap tersebut dinilai Ibn 'Abd al-Hādī sebagai kezaliman dan ketidakjujuran Taqī al-Dīn al-Subkī dalam memproduksi karya tulis.[182]

Keenam, Ibn 'Abd al-Hādī berasumsi bahwa Taqī al-Dīn al-Subkī sangat arogan dan terlalu mengagumi dirinya sendiri dibandingkan yang lain. Ia menambahkan bahwa Taqī al-Dīn al-Subkī telah terjebak kepada hawa nafsunya sendiri dengan menilai keliru pandangan beberapa ulama terdahulu. Ini disebabkan mereka adalah ulama yang mempunyai otoritas dalam menukil mazhab ahli fiqh, etika ulama,

---

[181] Ibn 'Abd al-Hādī, *al-Ṣārim al-Mankī.* Kitab ini ditahqiq oleh 'Uqayl al-Maqṭirī yang menyebut *kunyah* dirinya dengan Abū 'Abd al-Raḥmān al-Salafī. Ia menahqiq kitab ini berdasarkan perintah gurunya, Muqbil al-Wadā'ī, pimpinan gerakan Salafi di Dammāj Yaman. 'Uqayl al-Maqṭarī menegaskan bahwa kandungan kitab ini sangat bagus untuk membantah ahli bid'ah dan kelompok yang ia sebut sebagai *Qubūrīyyūn*.

[182] Ibn 'Abd al-Hādī, *al-Ṣārim al-Mankī,* 14.

dan kedalaman dalam menganalisa suatu hukum. Ia menyontohkan kesalahan fatal tersebut saat al-Subkī menyimpulkan bahwa pandangan al-Nawawī di dalam *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim,* Abū Muḥammad al-Juwaynī yang melarang melakukan perjalanan jauh kepada selain tiga masjid suci adalah kekeliruan dari mereka. Bahkan, Taqī al-Dīn al-Subkī menilai mereka yang mengikuti hawa nafsu atau kelalaian dalam melarang hal tersebut.[183]

Ketujuh, Ibn ʻAbd al-Hādī beranggapan bahwa Taqī al-Dīn al-Subkī menolak penukilan pandangan yang sahih dengan pendapat yang keliru (*radd al-naql al-ṣaḥīḥ bi-al-ra'y al-fāsid*). Ibn ʻAbd al-Hādī melempar tuduhan kepada Taqī al-Dīn al-Subkī karena dianggap menukil perkataan Ibn Taymīyah dengan redaksi yang tidak tepat. Pendapat yang dinukil adalah kecenderungannya mengatakan ziarah kubur Nabi adalah maksiat. Tetapi dalam konteks ini, mereka berdua sebenarnya terjebak kepada subjektivitas dalam membela dan mengritisi Ibn Taymīyah.

Taqī al-Dīn al-Subkī pernah mengemukakan pandangan Ibn Taymīyah tentang "mengadakan perjalanan" untuk ziarah ke kubur Nabi Saw adalah maksiat. Berbeda dengan Ibn ʻAbd al-Hādī memahami bahwa Taqī al-Dīn al-Subkī menuduh Ibn Taymīyah berpandangan bahwa "ziarah ke kubur Nabi Saw dan para nabi lainnya adalah maksiat".[184] Di dalam *Majmūʻ al-Fatāwá* Ibn Taymīyah pernah mengatakan bahwa tidak ada anjuran untuk berziarah ke kubur Nabi Saw. Ketiadaan anjuran tersebut dipahami oleh Ibn Taymīyah sebagai larangan "berniat" untuk ziarah ke kubur Nabi Saw. Tetapi Ibn Taymīyah sendiri juga tidak pernah melarang seseorang untuk berziarah. Ia hanya menggarisbawahi pandangannya bahwa yang terlarang adalah melakukan perjalanan dengan niat ziarah kubur apalagi bertujuan salat di kuburan. Perjalanan dengan niat tersebut dinilainya sebagai *manhī ʻanhu* (terlarang) dan *safar maʻṣiyah* (perjalanan dosa).[185] Adapun

[183] Ibn ʻAbd al-Hādī, *al-Ṣārim al-Mankī,* 14.

[184] Teksnya adalah:

زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم وسائر الأنبياء عليهم السلام معصية بالإجماع.

[185] Ibn Taymīyah, *Majmūʻ al-Fatāwá,* 4/520. Teksnya adalah:

بَلْ نَفْسُ السَّفَرِ لِزِيَارَةِ قَبْرٍ مِنْ الْقُبُورِ-قَبْرُ نَبِيٍّ أَوْ غَيْرِهِ-مَنْهِيٌّ عَنْهُ عِنْدَ جُمْهُورِ الْعُلَمَاءِ حَتَّى أَنَّهُمْ لَا يُجَوِّزُونَ قَصْدَ الصَّلَاةِ فِيهِ بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ سَفَرُ مَعْصِيَةٍ

jika berniat mengunjungi Masjid Nabawi, lalu berziarah ke kubur Nabi Saw dengan tatacara yang sesuai syariat, maka Ibn Taymīyah memperbolehkannya. Pandangan ini dikemukakan Ibn Taymīyah berdasarkan Hadis-Hadis yang dinilainya sahih. Ia menegaskan bahwa semua Hadis yang berkaitan dengan ziarah kubur berkualitas lemah, sehingga tidak dapat dijadikan dalil.[186]

Terlepas dari perdebatan tersebut, ketidaksukaan Ibn ʻAbd al-Hādī terhadap Taqī al-Dīn al-Subkī membuatnya tidak mau menyebutkan nama dengan lengkap dan terhormat. Ia hanya menyebutkan sekali nama "al-Subkī" yaitu pada saat menulis judul kitab *al-Ṣārim al-Mankī fī al-Radd al-Subkī*. Setelah itu, ia hanya menyebutnya dengan *muʻtariḍ* (pembantah). Sebutan ini ia ulangi dalam kitab tersebut tidak kurang dari seratus tiga belas kali.

Di samping itu, sangat sulit untuk melukiskan pandangan yang tepat terhadap "kemarahan dan kebencian" Ibn ʻAbd al-Hādī terhadap Taqī al-Dīn al-Subkī. Ini terlihat dari tuduhannya bahwa Taqī al-Dīn al-Subkī menulis kitab *Shifā' al-Saqām fī Ziyarat Khayr al-Anām* saat masih di Mesir jauh sebelum diangkat menjadi *Qādī al-Quddāt* di Syam. Ia menuduh Taqī al-Dīn al-Subkī menulisnya untuk mencari perhatian *qādī* yang berpolemik dengan Ibn Taymīyah, sehingga dapat mendekat kepadanya. Ia cenderung melempar tuduhan ini berdasarkan informasi seseorang yang dinilainya terpercaya *(thiqah)*.[187] Sikap Ibn ʻAbd al-Hādī yang percaya dengan "kabar burung" ini sangat disayangkan karena mencederai kredibilitasnya sebagai penulis yang penuh ketelitian.

Ibn ʻAbd al-Hādī menilai karya Taqī al-Dīn al-Subkī tersebut sangat tidak bernilai dan berbobot. Ia meyakini bahwa kebatilan yang terkandung di dalamnya dapat disadari dengan mudah oleh pemula sekali pun (*mubtadi'īn fi al-ʻilm bi-adná ta'ammul*). Ia hanya menilai karya tersebut hanya mengandung delapan hal yang diringkas dalam delapan kata, yaitu *ẓulm* (kezaliman), *ʻudwān* (permusuhan), *khaṭa'* (kekeliruan), *khabaṭ* (kerancuan), *takhlīṭ* (kekacauan), *ghulū*

---

[186] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá*, 4/520.

[187] Ibn ʻAbd al-Hādī, *al-Ṣārim al-Mankī*, 15. Teksnya adalah:

ولقد أخبرني الثقة أنه ألف هذا الكتاب لما كان بمصر قبل أن يلي القضاء بالشام بمدة كبيرة ليتقرب به إلى القاضي الذي حكى عنه هذا الكذب ويحظى لديه فخاب أمله ولم ينفق عنده ، وقد كان هذا القاضي الذي جمع المعترض كتابه هذا لأجله من أعداء الشيخ المشهورين

(berlebihan), *tashnī‘* (cacian), dan *talbīs* (pemalsuan). Sanad yang dikemukakan di dalamnya dinilai Ibn ‘Abd al-Hādī hanya untuk memperpanjang kalimat dan menebalkan kitab.[188] Cara dan sikap Ibn ‘Abd al-Hādī membalas kritikan kelompok yang berbeda dengannya banyak diikuti oleh generasi Salafī kontemporer, seperti Muqbil al-Wadā‘ī (Yaman), al-Albānī (Suriah), Abdul Hakim Abdat (Indonesia), dan lainnya.

Al-Dhahabī (673-748 H/1274-1328 M)

Al-Dhahabī merupakan nama populer dari Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Abd Allāh Ibn ‘Uthmān Qaymāz. Ia termasuk penghafal Hadis terbanyak dan terkuat di masanya, sehingga Tāj al-Dīn al-Subkī lebih senang belajar kepadanya daripada al-Mizzī. Ia sangat beruntung karena masih dapat bertemu dengan murid-murid Ibn Qudāmah, seperti *al-‘Izz* Ismā‘īl Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Farrā’, Ibn ‘Alwān (w. 696 H/1297 M), dan Yūsuf al-Ghassūlī. al-Dhahabī terhubung dengan Ibn Qudāmah melalui beberapa gurunya. Di antara mereka adalah Ibn Taymīyah (w. 728 H/1328 M). Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa Ibn Taymīyah banyak belajar kepada Ibn ‘Abd al-Dā’im (668 H/1270 M), bahkan sanad Hadisnya lebih dominan melalui tokoh ini.[189]

Selain Ibn Taymīyah, al-Dhahabī terhubung kepada Ibn Qudāmah melalui gurunya Ismā‘īl Ibn ‘Abd al-Raḥmad al-Farrā’. Terkadang al-Dhahabī menyebutnya dengan *kunyah* Abū al-Fidā’ al-Farrā’. Kebanyakan riwayat-riwayat yang bermuatan teologis di dalam kitab *al-‘Ulū li-al-‘Alī al-Ghaffār* diriwayatkan al-Dhahabī melalui jalur Abū al-Fidā’ al-Farrā’ dari Ibn Qudāmah.[190]

Adapun Ibn ‘Alwān adalah tokoh yang lebih muda dan berumur panjang daripada Ibn Abū al-Dā’im, sehingga al-Dhahabī masih sempat belajar kepadanya. Namun Ibn ‘Alwān—sebagaimana ahli Hadis lain—tidak merasa keberatan untuk belajar kepada orang yang berbeda aliran fiqh dengannya. Ini terlihat dari riwayat perjalanan ilmiahnya yang pernah mempelajari *Sunan Ibn Mājah* dan kitab lainnya kepada Ibn Qudāmah yang bermazhab Ḥanbalī. Ia belajar jauh

---

[188] Ibn ‘Abd al-Hādī, *al-Ṣārim al-Mankī*, 15-16.
[189] Al-Dhahabī, *Mu‘jam al-Dhahabī*, 1/26.
[190] Al-Dhahabī, *al-‘Ulū li-al-‘Alī al-Ghaffār*, 172.

sebelum kelahiran al-Dhahabī, yaitu pada tahun 622 H/1225 M. Ini wajar, karena Ibn ʻAlwān belajar kepada Ibn Qudāmah saat berumur masih muda, yaitu sembilan belas tahun. al-Dhahabī menyebutnya dengan gelar yang sangat mulia *al-qāḍī al-imām al-faqīh al-ṣālīḥ* dan menggelarinya sebagai *baqīyat al-mashāyikh* karena termasuk ilmuwan yang berumur panjang. Al-Dhahabī belajar kepada Ibn ʻAlwān saat berkunjung ke Baʻlabak pada tahun 694 H/1295 M, yaitu dua tahun sebelum wafat.[191]

Ibn ʻAlwān terkadang disebut al-Dhahabī dalam kitab *Sayr Aʻlām al-Nubalā'* dan *al-ʻUlū li-ʻAlī al-Ghāffār* dengan nama kecilnya, yaitu ʻAbd al-Khāliq. Dengan jalur periwayatan Ibn ʻAlwān, al-Dhahabī membangun argumentasinya mengenai sifat *ʻulū* pada Allah. Ini wajar karena al-Dhahabī mempelajari kitab *Ithbāt Ṣifat al-ʻUlū* kepada Ibn ʻAlwān. al-Dhahabī melaporkan hal tersebut dengan ungkapannya *wa huwa samāʻunā lahū min al-Qāḍī ʻAbd al-Khāliq ʻanhu* (kitab tersebut merupakan bahan pengajaran *al-Qāḍī* ʻAbd al-Khāliq darinya).[192] *al-Qāḍī* ʻAbd al-Khāliq pada ungkapan ini adalah Ibn ʻAlwān. Adapun "darinya" ditujukan kepada pengarang kitab *Ithbāt Ṣifat al-ʻUlū*, yaitu Ibn Qudāmah. Al-Dhahabī meriwayatkan ungkapan-ungkapan ulama Salaf di dalam *al-ʻUlū li-ʻAlī al-Ghāffār* tidak kurang dari sembilan belas (19) kali melalui jalur Ibn ʻAlwān. Ini merupakan jumlah yang sangat banyak dalam segi periwayatan.

Periwayatan tersebut merupakan bukti kuat pengaruh Ḥanābilah kepada teologi yang dianut al-Dhahabī. Realitas tersebut disebabkan karena al-Dhahabī lebih banyak bergaul dan belajar kepada tokoh-tokoh Ḥanābilah di zamannya, terutama Ibn Taymīyah. Tāj al-Dīn al-Subkī menyadari kecenderungan tersebut di dalam kitab *al-Ṭabaqāt al-Shāfiʻīyah al-Kubrá*. Tāj al-Dīn al-Subkī sangat berterimakasih kepada al-Dhahabī dalam disiplin ilmu Hadis, tetapi ia mengritisi gurunya karena berpandangan negatif terhadap Ashʻarīyah. Bahkan Tāj al-Dīn al-Subkī heran dengan al-Dhahabī yang mengidentikkan Ashʻarīyah dengan Jahmīyah. Ini disebabkan Jahmīyah di kalangan Sunni lebih

---

[191] Al-Dhahabī, *Muʻjam al-Dhahabī,* 1/96; al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalā',* 9/331; Abū Ṭayyīb al-Fāsī, *Dhayl al-Taqyīd* tahqiq: Kamāl Yūsuf al-Ḥūt (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1990), 2/118; ʻAbd al-Ḥayy al-ʻAkrī, *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab* tahqiq: ʻAbd al-Qādir dan Maḥmūd al-Arna'ūṭ (Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 1406), 5/435.

[192] Al-Dhahabī, *al-ʻUlū li-al-ʻAlī al-Ghaffār,* 231.

jauh menyimpang daripada Mu'tazilah.[193]

Di bagian lain, Tāj al-Dīn al-Subkī mengritisi karya-karya sejarah al-Dhahabī seperti *Sayr A'lām al-Nubālā'* dan *Tārīkh al-Islām* karena beberapa hal yang mengindikasikan fanatisme berlebihan *(ta'aṣṣub)*. Pertama, sikap al-Dhahabī yang tidak simpati kepada kaum sufi, sehingga membicarakan mereka dengan ungkapan tidak baik. Kedua, tanggapan yang cenderung negatif terhadap tokoh-tokoh Ash'arīyah dan Ḥanafīyah. Ketiga, komentar sinis yang berlebihan terhadap Ash'arīyah. Keempat, kecenderungan teologis kepada *Mujassimah.* Tāj al-Dīn al-Subkī merasa heran bagaimana mungkin hal tersebut terjadi padahal al-Dhahabī adalah seorang yang bergelar *al-ḥāfiẓ* dan *al-imām*.[194] Pandangan Tāj al-Dīn al-Subkī ini disepakati dan dikritisi sekaligus oleh sejarawan setelahnya seperti al-Shawkānī. Al-Shawkānī membenarkan bahwa al-Dhahabī terlihat cenderung kepada Ḥanābilah. Tetapi al-Shawkānī menolak kritik Tāj al-Dīn al-Subkī yang menilai al-Dhahabī selalu emosi ketika menulis tentang tokoh yang tidak disukainya.[195]

Terlepas dari itu, teologi yang dikembangkan oleh al-Dhahabī terlihat lebih hati-hati daripada pendahulunya. Al-Dhahabī menghindari penjelasan terperinci terhadap suatu sifat Allah, baik dalam bentuk *ithbāt* (penetapan) atau *nafī* (penegasian). Sikap tersebut juga terlihat saat ia membicarakan al-Qur'an bersifat *qadīm* atau *ḥādith.* Karya-karya teologis al-Dhahabī menyiratkan bahwa ia telah jenuh dengan perdebatan yang berkepanjangan. Sikap jenuh tersebut terlihat dari dua hal, pertama saat membicarakan biografi Aḥmad Ibn Ḥanbal. Al-Dhahabī memuji Aḥmad Ibn Ḥanbal yang melarang untuk membicarakan masalah ini. Akan tetapi, ketika al-Dhahabī menyampaikan sedikit pandangannya mengenai *talaffuẓ* (pembacaan) al-Qur'an, maka ia mencoba lebih cenderung kepada pandangan al-Bukhārī. Al-Dhahabī menegaskan bahwa *talaffuẓ* terhadap sesuatu bacaan adalah *kasb* atau perbuatan *qāri'* (pembaca) yang berbeda dengan *malfūẓ* (objek yang dibaca). Dalam ungkapan lain, *qirā'ah* bukanlah sesuatu yang *maqrū'.* Turunan dari penjelasan ini termasuk *tilāwah* dengan semua kebagusan dan keindahannya bukanlah *matlū*. Suara *qāri'* adalah perbuatannya, karena orang tersebut membuat

---

[193] Tāj al-Dīn al-Subkī, *al-Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah al-Kubrá*, 2/119.

[194] Tāj al-Dīn al-Subkī, *al-Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah al-Kubrá*, 2/22.

[195] Al-Shawkānī, *al-Badr al-Ṭāli',* 2/105.

aktivitas *talaffuẓ, ṣawt* (suara), *ḥarakah* (gerakan), *nuṭq* (pelafalan). Usaha mengeluarkan bunyi dari kata-kata bersumber dari alat-alat tubuh yang bersifat makhluk. Namun, kata-kata yang terdapat dalam al-Qur'an, susunan, dan maknanya bukan sesuatu yang baru.[196]

Kedua, al-Dhahabī menyadari penyebab ketegangan antara guru-gurunya dari kalangan Ḥanābilah dan Ashā'irah. Di pembukaan kitab *al-'Ulū li-al-'Alī al-Ghaffār*, al-Dhahabī menyarankan pembacanya agar setia dengan teks al-Qur'an dan Sunnah, bahkan pemahaman yang diwariskan oleh para sahabat, tābi'īn, dan ulama generasi salaf. Setelah itu, ia mengarahkan agar tidak terjebak kepada perdebatan. Ini disebabkan al-Dhahabī meyakini bahwa perdebatan terhadap al-Qur'an adalah bentuk kekufuran. Ia membedakan antara ungkapan *na'qilu* dengan *nata'aqqalu*. Ia berpandangan bahwa seorang yang beriman cukup mengetahui *(ya'qilu)* wujud Allah dan sifat-Nya yang tidak serupa dan diserupai oleh makhluk. Tetapi seorang yang beriman tidak perlu mencari-cari pemahaman lain *(yata'aqalu, yushabbihu,* dan *yukayyifu)*.[197]

Sikap al-Dhahabī yang tidak cenderung kepada Ash'arīyah dan Ḥanābilah membuat posisinya yang pernah memuncak menjadi terancam. Ia pernah diangkat menjadi guru besar ilmu Hadis di Dār al-Ḥādīth al-Ashrafīyah untuk menggantikan al-Mizzī yang telah meninggal. Namun posisinya dipermasalahkan karena permasalahan teologis. Para ahli fiqh saat itu mempertanyakan keabsahannya sebagai guru besar di institusi paling bergengsi tersebut. Ini disebabkan *wāqif* (pewaqaf) Dār al-Ḥadīth al-Ashrafīyah mensyaratkan bahwa guru besar harus dari kalangan ahli Hadis yang berteologi Ash'arī. Namun, al-Dhahabī adalah tokoh ahli Hadis yang tidak berteologi Ash'arī, bahkan mengritisi ajaran kalamnya. Oleh karena itu, Taqī al-Dīn al-Subkī (758 H)—ayah Tāj al-Dīn al-Subkī—dinobatkan sebagai guru besar ahli Hadis sebagai pengganti sah al-Mizzī.[198]

Peristiwa ini tidak membuat al-Dhahabī berkecil hati atau iri kepada Taqī al-Dīn al-Subkī. Sikap tersebut terlihat dari karya al-

---

[196] Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 11/290.

[197] Al-Dhahabī, *al-'Ulū li al-'Alī al-Ghaffār,* 14.

[198] Al-'Ijlī, *Ma'rifat al-Thiqāṭ* tahqiq: 'Abd al-'Alīm al-Bastawī (Madinah: Maktabah al-Dār, 1985), 2; al-Suyūṭī, *Dhayl Ṭadhkirat al-Ḥuffāẓ li-al-Dhahabī*, tahqiq: Zakarīyah 'Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1998). 233; al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-Ḥuffāẓ* tahqiq: Zakarīyah 'Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1998), 110.

Dhahabī yang masih memujinya sebagai *al-imām al-ʻallāmah al-faqīh al-muḥaddith fakhr al-dīn* (imam yang sangat alim, ahli fiqh, ahli Hadis, dan kebanggaan agama) dan menyebutnya sebagai *ṣādiq mutathabbit khayran dayyinan mutawāḍiʻ* (jujur, berpendirian, sangat baik, religius, dan rendah hati).[199] Pujian ini mengindikasikan bahwa al-Dhahabī sangat menghormati Taqī al-Dīn al-Subkī, meskipun ia seorang pengikut Ashʻarīyah. Sikap positif tersebut barangkali disebabkan oleh tiga hal, pertama al-Dhahabī semazhab dengan Taqī al-Dīn al-Subkī dalam fiqh. Kedua, al-Dhahabī pernah saling berguru dan belajar Hadis kepadanya. Ketiga, al-Dhahabī masih menilainya sebagai pengikut Ashʻarīyah yang tidak *ghulū* (berlebihan).

Ibn Mufliḥ (708-763 H/1308-1362 M)

Selain murid yang menerima estafet keilmuan terutama teologis, Ibn Taymīyah juga mempunyai beberapa murid yang meneruskan genealogi karya-karyanya. Mereka adalah al-Mizzī, Ibn Mufliḥ, Aḥmad Abū Bakr Ibn Aḥmad Ibn al-ʻIzz.[200] Di antara mereka yang paling lengkap meriwayatkan karya-karya Ibn Taymīyah adalah Ibn Mufliḥ.

Tokoh ini bernama lengkap Muḥammad Ibn Mufliḥ Ibn Muḥammad Ibn Mufarraj al-Dimashqī al-Rāmīnī al-Ṣāliḥī. Ia lahir di Bayt al-Maqdis, besar di Damaskus, lalu wafat di Ṣāliḥīyah. Ia mempunyai *kunyah* Abū ʻAbd Allāh dan gelar *Shams al-Dīn* (pelita agama), ini disebabkan Ibn Mufliḥ adalah orang yang paling menguasai fiqh mazhab Ḥanbalī setelah Ibn Taymīyah dan Ibn ʻAbd al-Hādī.[201] Umurnya lebih muda daripada Ibn ʻAbd al-Hādī, dan beruntung karena berumur lebih panjang daripada sahabatnya tersebut.

ʻAbd al-Bāqī al-Baʻlī (1071 H) menyebutkan bahwa Ibn Mufliḥ meriwayatkan lebih dari limaratus (500) karya Ibn Taymīyah.[202] Hal penting dari data ini adalah ketokohan Ibn Qayyim al-Jawzīyah dan al-Dhahabī tidak populer sebagai periwayat karya-karya Ibn Taymīyah,

---

[199] Al-Dhahabī, *Muʻjam al-Dhahabī*, 116; Ibn Qāḍi Shuhbah, *Ṭabaqāt al-Shāfiʻīyah* tahqiq: al-Ḥāfiẓ ʻAbd al-ʻAlīm Khān (Beirut: ʻĀlam al-Kutub, 1407 H), 3/40; Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfiʻīyah al-Kubrá,* 10/148.

[200] Muḥammad Yāsīn al-Fādānī, *Riyāḍ Ahl al-Jannah bi-Āthār Ahl al-Sunnah li-ʻAbd al-Bāqī al-Baʻlī al-Dimashqī al-Ḥanbalī*; *Ikhtiyār wa-Ikhtiṣār* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, 2008), 66 dan 69.

[201] Al-Ziriklī, *al-A'lām,* 7/107.

[202] Muḥammad Yāsīn al-Fādānī, *Riyāḍ Ahl al-Jannah*, 69.

meskipun mereka lebih sering diidentikkan kepada pemikiran *Shaykh al-Islām*.

Selain berguru kepada Ibn Taymīyah, ia pernah belajar kepada Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Taqī al-Dīn al-Subkī, Ibn Muslim, Ibn al-Zar'ī, al-Fuwayrah, al-Mizzī, dan al-Dhahabī.[203] Ia juga belajar Hadis dan fiqh kepada 'Īsá Ibn al-Muṭ'im sehingga mahir dalam berfatwa. Ibn Mufliḥ pernah dipercaya menggantikan Jamāl al-Dīn al-Mirdāwī sebagai mufti Ḥanbalīyah, bahkan dinikahkan dengan putrinya. Kecerdasan Ibn Mufliḥ dalam fatwa membuat Ibn Kathīr memujinya sebagai seorang yang *bāri' mutafannin fāḍil* (sangat mendalami, menguasai, dan utama) dalam keilmuan.[204] Ibn al-'Ammād memuji Ibn Mufliḥ dengan menyebutnya sebagai *Syaykh al-Islām,* gelar yang pernah disematkan kepada gurunya. Dari kalangan al-Shāfi'īyah, Taqī al-Dīn al-Subkī menyanjungnya dengan mengatakan bahwa tiada yang lebih *faqīh* dan *zuhd* daripada Ibn Mufliḥ.[205] Ibn al-'Ammād menyebutkan bahwa Ibn Qayyim al-Jawzīyah pernah menyampaikan kepada *Muwaffaq al-Dīn* al-Hijāwī yang memangku posisi Qādī mazhab Ḥanbalīyah tertinggi tahun 731 H bahwa tidak ada yang lebih menguasai ajaran Aḥmad Ibn Ḥanbal saat itu melebihi Ibn Mufliḥ.[206]

Karya-karya Ibn Mufliḥ lebih banyak berorientasi kepada fiqh dan uṣūl al-fiqh. Ia menulis *al-Nukat wa-al-Fawā'id al-Sanīyah 'alá al-Mushkil al-Muḥarrar li-Ibn Taymīyah*. Ini merupakan karya yang didedikasikan untuk menjelaskan fatwa-fatwa fiqh Ibn Taymīyah dan kakeknya Majd al-Dīn Ibn Taymīyah. Selain itu, ia menulis *Kitāb al-Furū'*, *Sharḥ al-Muqni', Sharḥ al-Muntaqá* dan lainnya dalam persoalan fiqh dan *uṣūl al-fiqh*.[207] Besar kemungkinan Taqī al-Dīn al-Subkī memujinya karena metode perbandingan mazhab yang dilakukan Ibn Mufliḥ di dalam karya-karyanya sangat santun dan mendalam.

---

[203] Ibn al-'Ammād, *Shadharat al-Dhahab*, 6/198; Al-Ziriklī, *al-A'lām*, 7/107; Muṣṭafá Qaḥṭān al-Ḥabīb, "al-Awhām al-Wāqi'ah fī Asmā' al-'Ulamā' wa-al-A'lām" dalam journal *al-Ḥikmah* 9, H 21.

[204] Ibrāhīm Ibn Mufliḥ, *al-Maqṣad al-Arshad* tahqiq: 'Abd al-Raḥmān al-'Uthaymīn (Riyad: Maktabah al-Rushd, 1990), 2/517.

[205] al-Ālūsī, *Jilā' al-'Aynayn fī Muḥākamat al-Aḥmadīn*, 1/47.

[206] Ibn al-'Ammād, *Shadharat al-Dhahab*, 6/198.

[207] 'Umar Kaḥālāh, *Mu'jam al-Mu'allifīn* (Beirut: Maktabah al-Muthanná, t.t.), 12/44.

Ibn al-'Izz (778 H)

Nama tokoh ini hampir mirip dengan Ibn Abū al-'Izz, komentator *'Aqīdah al-Ṭaḥāwīyah*. Mereka adalah dua tokoh yang berbeda. Ibn al-'Izz lebih tua secara umur dan *ṭabaqah* daripada Ibn Abū al-'Izz. Ini disebabkan Ibn al-'Izz termasuk murid langsung Ibn Taymīyah, sedangkan Ibn Abū al-'Izz murid dari Ibn Qayyim al-Jawzīyah dan Ibn Kathīr. Hal tersebut menunjukkan bahwa yang pertama bertemu dengan Ibn Taymīyah, sedangkan yang kedua hanya bertemu murid *Shaykh al-Islām*.

Ibn al-'Izz bernama lengkap Aḥmad Ibn Abū Bakar Ibn *al-'Izz* Aḥmad Ibn 'Abd al-Ḥamīd. Ia adalah mufti dalam mazhab Abū Ḥanīfah dengan gelar *Shihāb al-Dīn* yang biasa disebut dalam kitab-kitab *tarājum* sebagai *al-muftī* atau *al-shihāb*. Ia masih mempunyai hubungan genealogi dengan Ibn Qudāmah yang bermazhab al-Ḥanbalī, melalui jalur kakeknya *al-'Izz* Aḥmad Ibn Abd al-Ḥamīd yang merupakan generasi keempat setelahnya. *Al-'Izz* Aḥmad Ibn 'Abd al-Ḥamīd adalah cucu dari 'Abd al-Hādī Ibn Yūsuf Ibn Muḥammad Ibn Qudāmah.[208] Gelar *al-'Izz* pada kakeknya menunjukkan bahwa Ibn al-'Izz termasuk keturunan orang-orang yang terhormat dalam tradisi keagamaan, sehingga dinisbatkan kepada kakeknya.

Ibn al-'Izz mendalami Hadis kepada beberapa tokoh, di antaranya *al-Qāḍī Taqī al-Dīn* Sulaymān Ibn Ḥamzah al-Maqdisī. Ia mempelajari *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Thalāthayāt* karya al-Bukhārī, *al-Arba'īn al-Ṭā'īyah* karya Muḥammad al-Ṭā'ī dan *al-Ba'th wa al-Nushūr* karya Ibn Abū Dāwud. Semuanya melalui pembacaan Badr al-Dīn Ibn Maktūm dan murid-murid lainnya yang melakukan *Imlā'* terhadapnya. Di dalam kompilasi sanad yang ditulis oleh 'Abd al-Ḥayy al-Kattānī, nama Ibn al-'Izz muncul sekali sebagai periwayat *Musalsalāt Abū Sa'd al-Sammān*. Dengan jalur Ibn Ḥajr, nama Ibn al-'Izz memang disebutkan sebagai murid Sulaymān Ibn Ḥamzah.[209] Di dalam *Dhayl Tadhkirat al-Ḥuffāẓ*, al-Suyūṭī menyebutkan bahwa Ibn al-'Izz termasuk murid terakhir (*ākhir aṣḥāb*) Sulaymān Ibn Ḥamzah.[210] Bahkan Ibn Ḥajar menyebutkan nama Ibn al-'Izz sebanyak dua puluh enam (26) kali.

---

[208] Abū Ṭayyib al-Fāsī, *Dhayl al-Taqyīd fī Ruwwāt al-Sunan wa al-Asānīd*, 299.

[209] Abū Ṭayyib al-Fāsī, *Dhayl al-Taqyīd fī Ruwwāt al-Sunan wa al-Asānīd*, 299; 'Abd al-Hayy al-Kattānī, *Fihris al-Fahāris* tahqiq: Iḥsān 'Abbās (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1982), 2/656.

[210] Al-Suyūṭī, *Tadhkirat al-Ḥuffāz wa-al-dhuyūluhu,* 174.

Delapan (8) di antaranya adalah genealogi Ibn al-ʻIzz kepada Sulaymān Ibn Ḥamzah.[211]

Selain kepada Sulaymān Ibn Ḥamzah al-Maqdīsī, Ibn al-ʻIzz belajar kepada Ibn ʻAbd al-Dā'im. Barangkali ini adalah saudara dari Aḥmad Ibn ʻAbd al-Dā'im yang menjadi guru Ibn Taymīyah. Oleh karena itu, wajar apabila Ibn al-ʻIzz juga belajar kepada Ibn Taymīyah setelah Ibn Abd al-Dā'im wafat. Jalur ini menghubungkan Ibn al-ʻIzz kepada Ibn Qudāmah melalui dua jalur keguruan, yaitu Ibn ʻAbd al-Dā'im dan Ibn Taymīyah.

Tetapi Ibn al-ʻIzz tidak menyebutkan sanad kitab Hadisnya kepada Ibn Taymīyah dengan dalam jumlah yang banyak. Hal tersebut disebabkan sikapnya yang lebih cenderung menggunakan genealogi yang lebih senior dan pendek sebagaimana tradisi ahli Hadis. Sikap tersebut terlihat dari periwayatan sanadnya yang lebih sering menyebut nama Ibn ʻAbd al-Dā'im daripada Ibn Taymīyah.[212] Ibn al-ʻIzz hanya menyebutkan dua jalur sanad Hadisnya kepada Ibn Taymīyah, yaitu *Kitāb al-Jihād* karya Ibn Abū ʻAdī dengan metode *ijāzah* dan kitab *Juz' Ibn ʻArafah.*[213]

Ibn al-ʻIzz juga belajar kepada al-Qāsim Ibn Muẓaffar Ibn ʻAsākir, Yaḥyá Ibn Muḥammad Ibn Saʻad, Abū Bakar Ibn Sharf, Isḥāq al-Āmidī, sehingga ia mendalami Hadis dan mampu berfatwa. Selain itu, ia mendapatkan *ijāzah* (sertifikat genealogi keilmuan) dari Isḥāq Ibn Abū Bakar al-Nahhās. beberapa ulama Makkah juga memberinya *ijāzah* seperti al-Raḍī al-Ṭabarī, al-Fakhr ʻUthmān al-Tawzarī, Ibn al-Dawālibī dan lainnya.[214]

Ibn al-ʻIzz wafat di Ṣāliḥiyah Damaskus pada umur tujuh puluh yaitu bulan Rabīʻ al-Awwal tahun 778 H.

---

[211] Ibn Ḥajar al-ʻAsqalānī, *al-Muʻjam al-Mufahras* tahqiq: Muḥammad Shakūr al-Mayādīnī (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1998), 58, 91; Ibn Ḥajar menyebutkan bahwa ia menyebutkan redaksi *akhbaranā Abū al-ʻAbbās Aḥmad Ibn Abū Bakar Ibn al-ʻIzz Aḥmad* untuk delapan kitab yang ia riwayatkan dari Ibn al-ʻIzz. Redaksi ini menunjukkan bahwa Ibn Ḥajar hanya mendapatkan geneologi ini melalui *Ijāzah* bukan *samāʻ*. Ini diperkuat pada saat ia meriwayatkan *Kitāb al-Rahbān* karya Muḥammad Ibn Yazīd, Ibn Ḥajar berterus-terang mengatakan bahwa ia mendapatkan sanad ini melalui *Ijāzah Mukātabah*. Kesinambungan melalui *ijāzah* sangat mungkin terjadi karena Ibn Ḥajar lahir 773, sedangkan Ibn al-ʻIzz wafat 778 H Hal ini berarti Ibn Ḥajar masih berumur 5 tahun.

[212] Ibn Ḥajar al-ʻAsqalānī, *al-Muʻjam al-Mufahras*, 259.

[213] Ibn Ḥajar al-ʻAsqalānī, *al-Muʻjam al-Mufahras*, 74 dan 321.

[214] Abū Ṭayyib al-Fāsī, *Dhayl al-Taqyīd fī Ruwwāt al-Sunan wa al-Asānīd*, 300.

Ibn Abū al-ʻIzz (731-792 H/1331-1390 M)

Ia adalah ʻAli Ibn ʻAli Ibn Muḥammad Ibn Abū al-ʻIzz al-Ḥanafī al-Dimashqī. Ia termasuk *Qāḍī al-Quḍāt* dalam mazhab Ḥanafī di Damaskus. Ia lahir tiga tahun setelah Ibn Taymīyah wafat, yaitu 731 H Ia lebih banyak belajar kepada murid-murid Ibn Taymīyah, seperti Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Ibn Abd al-Hadī dan Ibn Kathīr.

Pengaruh Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim al-Jawzīyah terlihat sangat kental dalam karya teologis Ibn Abū al-ʻIzz. Ia menulis *sharḥ* terhadap matan *ʻAqidah al-Ṭaḥāwīyah* karya Abū Jaʻfar al-Ṭaḥāwī. Abū Jaʻfar al-Ṭaḥāwīyah merupakan ahli Hadis dari kalangan Ḥanafīyah yang menjadi sumber inspirasi teologi Māturīdīyah, salah satu aliran teologi Sunni di wilayah Bukhāra dan Samarqand. Teks ini diyakini di kalangan Ḥanafīyah sebagai warisan teologi Abū Ḥanīfah (w.150 H). Abū Ḥanīfah pernah menulis *al-Fiqh al-Akbar* sebagai karya teologis pertama yang dikenal dalam khazanah ilmu kalam.

Perbedaan Ibn Abū al-ʻIzz dengan Abū Manṣūr al-Māturīdī (w. 331 H) adalah dalam metodologi yang digunakan. Abū Manṣūr al-Māturīdīyah menggunakan metodologi ilmu kalam sedangkan Ibn Abū al-ʻIzz anti terhadap ilmu kalam. Ibn Abū al-ʻIzz lebih tertarik kepada metodologi ahli Hadis dari kalangan Ḥanābilah seperti Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Sikap Ibn Abū al-ʻIzz memilih berbeda dengan pendahulunya tersebut berimplikasi kepada perbedaan konklusi dan doktrin teologis. Apabila sebelumnya Abū Manṣūr al-Māturīdīyah tidak menolak penakwilan sifat-sifat Allah, maka Ibn Abū al-ʻIzz mengharamkannya.

Ini sangat jelas terlihat pada saat Ibn Abū al-ʻIzz memberikan *sharḥ* terhadap sifat *nuzūl* dalam *Sharḥ ʻAqīdah al-Ṭaḥāwīyah*. Ia mengulang sepenuhnya delapanbelas (18) argumen yang pernah dikemukakan Ibn Qayyim al-Jawzīyah dalam *Iʻlām al-Muwaqqiʻīn* dalam menguatkan bahwa sifat *nuzūl* mesti dipahami secara *ḥaqīqī* menurut bahasa Arab. Term *ḥaqīqī* dalam pemahaman Ibn Abū al-ʻIzz adalah memaknai *nuzūl* sebagai aktivitas turun dari atas ke bawah.[215]

Di samping itu, sebagaimana Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Ibn Abū al-ʻIzz juga menolak ilmu kalam secara mutlak. Ia mengutip perkataan ulama-ulama abad kedua dan ketiga untuk menguatkan pandangannya tersebut. Namun sayang sekali, Ibn Abū

[215] Ibn Abū al-ʻIzz al-Ḥanafī, *Sharḥ al-ʻAqīdah al-Ṭaḥāwīyah*, 185.

al-‘Izz tidak memperhatikan perubahan makna ilmu kalam itu sendiri yang mengalami perubahan dari abad kedua sampai abad kedelapan di masa ia hidup.

Ibn Abū al-‘Izz mengikuti Ibn Qayyim al-Jawzīyah, sehingga tidak pernah keluar dari ajaran-ajaran Ibn Taymīyah. Kenyataan tersebut diperlihatkannya saat menjelaskan tentang keabadian surga dan neraka di dalam matan *‘Aqīdah al-Ṭaḥāwīyah*. Ibn Abū al-‘Izz mengulang argumen-argumen Ibn Qayyim al-Jawzīyah dalam *Ḥādī al-Arwāḥ*, meskipun dengan menggunakan Hadis dan *athar* (perkataan sahabat atau tabi‘in) dengan sanad yang masih diperdebatkan.[216]

D. Genealogi Saudi Arabia

Setelah Ibn Taymīyah dan murid-muridnya wafat, transmisi teologi Salafi tetap ada dan berlanjut. Tetapi, transmisi tersebut ada yang hanya bersifat ijazah sanad kitab tanpa ada kecenderungan kepada pemikiran. Di sebagian lain, transmisi tersebut memang tidak hanya sanad kitab, tetapi juga pemikiran. Transmisi dengan kriteria pertama tampak lebih banyak daripada yang kedua. Keadaan ini berlanjut sampai datang Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb, sehingga merubah sebaliknya menjadikan transmisi pemikiran teologi lebih dominan daripada ijazah sanad kitab. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika nanti ditemukan periwayat sanad karya-karya Ibn Taymīyah atau Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb, tetapi *rāwī* kitab tersebut tidak mengikuti mereka secara teologis. Ini terlihat dari sosok Murtaḍá al-Zabīdī dan Muḥammad Yāsīn al-Fadānī yang meriwayatkan karya-karya teologis Salafi, tetapi mereka lebih cenderung kepada teologi lain.

Mūḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb (1115-1206 H/1703-1791 M); Pembaharu Gerakan Dakwah Salafi

Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb adalah tokoh pembaharu teologi Salafi yang lahir di ‘Uyaynah salah satu kota di Najd. Pada masa itu, jazirah Arab termasuk Najd, secara teritorial masih menjadi bagian dinasti ‘Uthmānīyah. Peran pemerintahan ‘Uthmānīyah ke wilayah ini tidak kuat. Nāṣir ‘Abd al-Ḥakīm al-‘Aql menyebutkan bahwa

---

[216] Ibn Abū al-‘Izz al-Ḥanafī, *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Ṭaḥāwīyah*, 352.

pemerintahan lokal memiliki kekuasaan dan intervensi lebih daripada ‘Uthmānīyah. Bahkan, wilayah Ihsa’ memisahkan diri dari ‘Uthmānīyah pada tahun 1080 H dengan perjuangan Barāk Ibn Gharīr dari Banū Khālid. Keadaan yang hampir sama terjadi di wilayah Hijaz. Pengaruh ‘Uthmānīyah hanya sebatas formalitas dan teritorial, meskipun Hijaz pernah dibantu secara militer.[217]

Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb lahir dari keluarga yang sangat akrab dengan *turāth* Ibn Taymīyah dan mazhab Ḥanbalī. Realita ini terbukti dari dua sisi, pertama ayahnya sebagai mufti mazhab Ḥanbalī dan saudaranya yang bernama Sulaymān Ibn ‘Abd al-Wahhāb. Saudaranya ini pernah mengritisi Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb dengan menulis kitab *al-Ṣawā‘iq al-Ilāhīyah*. Kitab ini sangat kental dengan penukilan dari Ibn Taymīyah, tetapi digunakan sebagai argumentasi bantahan terhadap Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb. Selain itu, Sulaymān juga menulis kitab *Faṣl al-Khiṭāb fī al-Radd ‘alá Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb* dengan tema yang tidak jauh berbeda dengan kitab sebelumnya.[218]

Sulaymān Ibn ‘Abd al-Wahhāb mengakui kekaguman ayahnya terhadap kecerdasan Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb sejak kecil. Saat mulai remaja, ia pergi haji bersama ayahnya. Setelah itu, melakukan rihlah ke Hijaz, sehingga dapat bertemu dan belajar kepada ulama Ḥaramayn. ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Abd al-Laṭīf yang masih keturunan *Ālu al-Shaykh* menyebutkan bahwa antara ulama yang pernah menjadi gurunya adalah ‘Abd Allāh Ibn Ibrāhīm Ibn Sayf al-Madanī, Muḥammad Ḥayāt al-Sindī, Ismā‘īl al-‘Ajlūnī, ‘Alī Afandī al-Daghistānī dan lainnya. Ia mendapatkan ijazah kitab-kitab Hadis dari mereka. Adapun saat ia berpindah ke Basrah, Mūḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb belajar kepada Muḥammad al-Majmū‘ī.[219]

Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb mulai menyebarkan pemahaman *tawḥīd*nya sejak berdomisili di Basrah. Gerakan dakwahnya didukung oleh gurunya Muḥammad al-Majmū‘ī. Tetapi, aktivitas dakwah Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb bertentangan

---

[217] Nāṣir ‘Abd al-Ḥakīm al-‘Aql, *Islāmīyah Lā Wahhābīyah* (Riyad: Dār al-Faḍīlah, 2007), 21.

[218] Ismā‘īl Bāshā al-Baghdādī, Īḍāḥ *al-Maknūn* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth, t.t.), 2/190.

[219] ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Abd al-Laṭīf, *Mashāhīr ‘Ulamā’ Najd wa-Ghayrihim* (Riyad: Dār al-Yamāmah, 1972), 10.

dengan sebagian besar ulama Basrah, sehingga berakibat kepada pengusirannya. Ia diusir di musim panas, sehingga sampai di wilayah antara Basrah dan Zubayr, mengalami dehidrasi hebat. Saat itu, seseorang yang bernama Abū Ḥumaydān membantunya, lalu dibawa ke Zubayr. Dari Zubayr, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb kembali ke Najd, setelah membatalkan keinginannya untuk berangkat ke Syam. Ia kembali belajar kepada ayahnya, 'Abd al-Wahhāb. Saat itu ayahnya telah berpindah ke Huraymala karena terjadi perseteruan dengan pemimpin kota 'Uyaynah yang baru, yaitu Mūḥammad Ibn Ḥamd yang dikenal dengan Kharfaṣh. Kharfash memberhentikan 'Abd al-Wahhāb dari jabatan mufti dan qāḍī. Kejadian ini mendorong 'Abd al-Wahhāb untuk berpindah ke Huraymala.[220]

Di kota Huraymala, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb mendalami karya-karya Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Bahkan, ia menyalin karya-karya Ibn Taymīyah. Sampai saat ini salinan Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb masih tersimpan baik di museum naskah London.[221]

Aktivitas dakwah *tawḥīd* yang pernah terhenti sebelumnya, ia lanjutkan di Huraymala. Ia mencoba memerangi sesuatu yang diyakini bid'ah dan syirik di kota tersebut. Namun aktivitas tersebut berujung kepada perdebatan sengit antara dirinya dan ulama lain, bahkan ayahnya sendiri 'Abd al-Wahhāb. Inilah yang menyebabkannya tidak melakukan dakwah tersebut secara terang-terangan sampai ayahnya wafat pada tahun 1135 H.[222] Pergerakan Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb di Huraymala juga berakibat kepada perseteruannya dengan ulama dan penduduk kota tersebut.

Pada tahun 1143 H Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb berpindah ke Uyaynah. Ia disambut baik oleh 'Uthmān Ibn Mu'ammar, amir kota Uyaynah yang baru. Pergerakan dakwahnya diterima oleh 'Uthmān Ibn Mu'ammar, sehingga mereka bekerja sama dalam menerapkan hukum rajam dan meruntuhkan bangunan di atas kuburan. Kerja sama ini tidak berlangsung lama, karena banyak laporan dari masyarakat yang merasa tidak nyaman dengan aktivitas Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Laporan tersebut dikirim kepada seorang tokoh agama di Banū Khālid. Tokoh tersebut meminta agar amir Uyaynah membunuh Muḥammad

[220] 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Laṭīf, *Mashāhīr 'Ulamā' Najd*, 16-17.
[221] 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Laṭīf, *Mashāhīr 'Ulamā' Najd,* 17.
[222] 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Laṭīf, *Mashāhīr 'Ulamā' Najd,* 17.

Ibn ʻAbd al-Wahhāb atau mengusirnya. Setelah itu, ʻUthmān Ibn Muʻammar menyarankan Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb agar keluar dari Uyaynah. Oleh karena itu, ia berpindah ke Darʻiyah.[223]

Di dalam *Tabri'at al-Shaykhayn,* Sulaymān Ibn Saḥmān menyebutkan penyebab Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb berpindah ke Darʻiyah. Di wilayah Uyaynah terdapat kuba Zayd Ibn al-Khaṭṭāb dan pohon yang dikeramatkan. Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb mengajak ʻUthmān Ibn Muʻammar untuk menghancurkannya, tetapi ia tidak setuju. Setelah itu, Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb mengajaknya untuk sekedar menemani ke lokasi kubah. Saat sampai di sana ia langsung memotong pohon dan menghancurkan kubah. Sulaymān Ibn Sahmān mengakui bahwa ini merupakan sikap Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb yang paling berbahaya, sehingga namanya terkenal dengan cepat. Peristiwa ini diketahui oleh *amīr* Banū Khālid di Ihsa'. Ia adalah Sulaymān Ibn Muḥammad yang mempunyai jabatan lebih tinggi daripada ʻUthmān Ibn Muʻammar. Sulaymān Ibn Muḥammad mengancam untuk menahan gaji ʻUthmān Ibn Muʻammar sampai ia menghukum Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb atau mengusirnya.[224]

Sikap Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb tersebut besar kemungkinan setelah ia membaca *Ighāthat al-Lahafān* karya Ibn Qayyim al-Jawzīyah yang berbicara panjang tentang penghancuran bangunan di atas kubur. Bangunan tersebut mencakup kubah, atap, bahkan masjid di atasnya. Ibn Qayyim al-Jawzīyah menegaskan bahwa ada perintah dari Nabi Saw untuk menghancurkan kubur yang ditinggikan, apalagi bangunan, kubah, dan masjid di atasnya. Ibn Qayyim al-Jawzīyah menilainya sama dengan masjid *Ḍirār.*[225]

---

[223] Muḥammad al-Habdān, *al-Tawḍīḥāt al-Kāshifāt ʻalá al-Shubhāt*, 15 didownload dari www.islamlight.net tanggal 12 April 2016.

[224] Sulaymān Ibn Saḥmān al-Najdī, *Tabri'at al-Shaykhayn al-Imāmayn min Tazwīr Ahl al-Kadhb* tahqiq: ʻAlī Aḥmad al-Razzāḥī (Kairo: Dār al-Imām Aḥmad, 1431), 71.

[225] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Ighāthat al-Lahafān ʻan Maṣā'id al-Shayāṭīn* tahqiq: Muḥammad Ḥāmid al-Qafī (Beirut: Dār al-Maʻrifah, 1973), 210. Teksnya adalah:

فهدم القباب والبناء والمساجد التي بنيت عليها أولى وأحرى لأنه لعن متخذي المساجد عليها ونهى عن البناء عليه فيجب المبادرة والمساعدة إلى هدم ما لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعله ونهى عنه والله عز و جل يقيم لدينه وسنة رسوله من ينصرهما ويذب عنهما فهو أشد غيرة وأسرع تغييرا

Di Dar'iyah, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb didukung oleh 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Raḥmān Sulaym. Ini perjalanan terpenting yang berpengaruh besar pada masa depan ajaran Wahhābīyah dan negara Saudi. Hal tersebut disebabkan 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Rāḥmān Sulaym mempunyai akses yang baik kepada Muḥammad Ibn Su'ūd (1100-1179 H/1689-1765 M),[226] amir kota Dar'iyah, sehingga dapat mempertemukan Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dengannya. Muḥammad Ibn Su'ūd menerima ide dakwah Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, bahkan memperkuatnya secara politik dan militer. Penggabungan dua unsur—agama dan kekuasaan—tersebut mendongkrak keberhasilan dakwah Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb seiring dengan perluasan pengaruh kekuasaan Muḥammad Ibn Su'ūd. Puncaknya adalah terbentuknya negara *Ālu* Su'ūd atau Saudi Arabia. Negara baru ini dianggap memberontak kepada Dinasti 'Uthmānīyah, sehingga terjadi perperangan yang luar biasa.[227] Tetapi asumsi negatif ini ditolak oleh Nāṣīr 'Abd al-Ḥakīm al-'Aql dalam *Islāmīyah Lā Wahhābīyah.* Ia mengatakan bahwa situasi politik saat itu memang sangat memungkinkan untuk membangun negara sendiri, karena dinasti 'Uthmānīyah tidak mempunyai peran berarti di wilayah Najd, Hijaz, Yaman, Bahrain, dan sekitarnya.[228] Pandangan Nāṣir 'Abd al-Ḥakīm al-'Aql ini sangat subjektif karena ia termasuk pengagum Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb.

Guru-guru Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb

Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb pernah berguru kepada ulama-ulama di Najd, Madinah, dan Basrah. Genealogi keilmuan Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb pasca Najd perlu diperhatikan secara lebih dalam. Ini disebabkan ada di antara mereka yang berpengaruh kepada pemikiran Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dan sebagian dari mereka hanya sebagai penyambung genelogi keilmuan, bukan sebagai inspirator.

---

[226] Muḥammad Ibn Su'ūd lahir dari keluarga Ālu Muqrin, penguasa lokal sejak masa 'Uthmānīyah. Ia dianggap pemimpin yang mempunyai teologi yang sesuai dengan akidah Salafi. Ia berhasil membangun kekuatan militer, sehingga berhasil menyatukan kekuasaan lokal yang berbasis kepada suku-suku menjadi suatu negara besar. Semua itu diperkuat dengan menggandeng semangat pemurnian tauḥīd Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Nāṣir 'Abd al-Ḥakīm al-'Aql, *Islāmīyah Lā Wahhābīyah*, 30-32.

[227] Sulaymān Ibn Saḥmān al-Najdī, *Tabri'at al-Shaykhayn*, 71.

[228] Nāṣir 'Abd al-Ḥakīm al-'Aql, *Islāmīyah Lā Wahhābīyah*, 21.

Pada saat di Madinah, hanya nama Ibn Sayf dan Muḥammad Ḥayāt al-Sindī yang muncul dalam biografi Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb sebagai gurunya. ʻAbd al-ʻAzīz Ibn ʻAbd Allāh Ibn Bāz atau dikenal dengan Ibn Bāz mengasumsikan bahwa besar kemungkinan Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb juga berguru kepada ulama lain. Akan tetapi Ibn Bāz tidak terlalu yakin siapa mereka.[229] Bahkan Ṣāliḥ Fawzān menolak keterangan Khāṭīb ʻAbd al-Karīm dalam *al-Wahhābīyah wa-Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb* bahwa ada guru lain. Dalam hal ini, Khāṭib ʻAbd al-Karīm menyebutkan nama Abū al-Mawāhiib al-Balʻī sebagai guru Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb dalam fiqh.[230]

Ibn Sayf (w. 1140 H/1728 M)

Beberapa kitab sanad menyebutkan bahwa genealogi Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb terhubung kepada Ibn Taymīyah melalui ʻAbd Allāh Ibn Ibrāhīm Ibn Sayf al-Madanī (w. 1140 H). Gurunya ini lebih dikenal dengan nama Ibn Sayf. Ia merupakan guru Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* Ibn Sayf terhubung kepada Ibn Taymīyah melalui ʻAbd al-Qādir Ibn ʻUmar al-Taghlubī al-Ḥanbalī (w. 1135 H) dari ʻAbd al-Bāqī Ibn ʻAbd al-Bāqī al-Dimashqī (1005-1171 H/1596-1661 M) dari Aḥmad al-Wafā'ī al-Mufliḥī al-Ḥanbalī dari Mūsá Ibn Aḥmad al-Ḥajjāwī al-Ḥanbalī dari Aḥmad Ibn Muḥammad al-Shuwayqī al-Nabulisī al-Dimashqī al-Ḥanbalī dari al-Shihāb al-ʻAskarī dari Ibn Rajab al-Ḥanbalī dari Ibn Qayyim al-Jawzīyah dari Ibn Taymīyah.[231]

Ibn Sayf terbukti sangat berpengaruh dalam keilmuan Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb. Ini terlihat dari sikap anti terhadap

---

[229] ʻAbd al-ʻAzīz Ibn ʻAbd Allāh Ibn Bāz, *al-Imām Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb; Daʻwatuhu wa-Sīratuhu* (Riyad: al-Ri'āsah al-ʻĀmah li-Idārāt al-Buḥūth al-ʻIlmīyah, 1385 H), 17.

[230] Ṣāliḥ Fawzān, *al-Bayān li-Akhṭā' baʻḍ al-Kuttāb* (Riyad: Dār Ibn al-Jawzī, 1427), 1/74.

[231] Dhiyāb Ibn Saʻd Ālu Ḥamdān al-Ghāmidī, *al-Wijāzah fi al-Thabt wa-al-Ijāzah* (Beirut: Dār Qurṭubah, 2007), 92. Ini merupakan kitab sanad yang ditulis di kalangan Salafi. Tetapi jalur sanad dan *thabat* yang dijadikan sumber masih didominasi oleh tokoh sanad yang bukan Salafi, seperti Muḥammad Yāsīn al-Fādānī. Ada kemungkinan disebabkan Muḥammad Yāsīn masih menghormati ketokohan Ibn Taymīyah dan Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb dengan menyebut gelar kehormatan mereka sebagai *Shaykh al-Islām*. Selain itu, pengarang sebenarnya tidak pernah berguru kepada Muḥammad Yāsīn al-Fādānī. Ia hanya berargumen dengan *ijāzah ʻāmah* Muḥammad Yāsīn al-Fādānī kepada siapa pun yang semasa dengannya.

dukhān (rokok) di kalangan Wahhābīyah. Besar kemungkinan bahwa sikap ini diambil dari karya Ibn Sayf yang menulis *Dhamm al-Dukhān*. Pandangan Ibn Sayf juga mempengaruhi *Sharīf* Makkah, yaitu Mas'ūd Ibn Mas'ūd. Pemimpin Makkah ini melakukan penentangan terhadap sebagian ulama Makkah yang merokok dan kepada para penjualnya pada tahun 1149 H.

Asumsi di atas diperkuat oleh pandangan Nāṣir Ibrāhīm al-Tuwaym yang mengoleksi karya-karya orientalis tentang Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Ia mengatakan bahwa pemikiran Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb lebih banyak dipengaruhi oleh sosok Ibn Sayf dibandingkan lainnya. Ini disebabkan Ibn Sayf adalah salah satu penggiat ajaran Ibn Taymīyah.[232]

Ibn Bishr pernah melaporkan bahwa pertemuan Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dengan Ibn Sayf terjadi saat di Madinah. Ibn Sayf menyatakan akan mengajarkan kepada Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb "senjata" intelektual yang dipersiapkannya.[233]

Muḥammad Ḥayāt al-Sindī (1165 H/1751 M)

Muḥammad Ḥayāt al-Sindī adalah tokoh yang sangat unik. Ia adalah seorang ahli Hadis sekaligus sufi. Ia lahir di Sind salah satu wilayah India. Ia berpindah ke Madinah setelah melaksanakan haji, dan menetap di sana sebagaimana tradisi sebagian ulama India sebelumnya. Di Madinah, ia belajar kepada Abū al-Ḥasan al-Sindī sehingga menguasai disiplin ilmu Hadis dan mendapat ijāzah darinya. Selain itu, ia mendapatkan ijāzah Hadis dari 'Abd Allāh Ibn Sālim al-Baṣrī.[234]

Setelah Abū al-Ḥasan al-Sindī wafat, John Voll mengatakan bahwa secara otomatis Muḥammad Ḥayāt al-Sindī menggantikan posisinya sebagai guru besar ahli Hadis di Madinah.[235] Lalu, Muḥammad Ḥayāt al-

---

[232] Nāṣir Ibrāhīm al-Tuwaym, *al-Shaykh Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb; Ḥayātuhu wa-Da'watuhu fī al-Ru'yah al-Ishtirāqīyah* (Riyad: Wizārat al-Shu'ūn al-Islāmīyah wa-al-Awqāf wa-al-Da'wah wa-al-Irshād, 2002), 69.

[233] Nāṣir Ibrāhīm al-Tuwaym, *al-Shaykh Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb*, 75; Ibn Bishr, *'Unwān al-Majd fī Tārīkh Najd* (Riyad: Dār al-Malik 'Abd al-'Azīz, 1983), 1/7.

[234] Ṣiddīq Ibn Ḥasan al-Qānūjī, *Abjad al-'Ulūm* tahqiq: 'Abd al-Jabbār Zakkār (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1978), 3/169.

[235] John Voll, "Mohmmad Hayya Al Sindi and Mohammd Ibn Abd Al Wahhab: Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth century Madina" dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, PP, 32, 35-38, Vol, xxx V111, part 1, 1975.

Sindī mendedikasikan dirinya untuk ilmu Hadis lebih banyak daripada lainnya. Ia menulis *Ḥāshiyah* terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Karya ini sangat populer pada masa tersebut di kalangan pelajar Hadis.[236] Di ranah fiqh, ia menulis kitab *Fatḥ al-Ghafūr fī Waḍʻ al-Aydī ʻalá ak-Ṣudūr* mengenai dalil meletakkan tangan di dada saat salat.

Selain mendalami Hadis, Muḥammad Ḥayāt al-Sindī juga mempelajari tasawuf. Ia belajar tarekat Naqshabandīyah kepada ʻAbd al-Raḥmān al-Saqqāf al-Madanī.[237] Barangkali karena genealogi ini Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb membantah saat diisukan mengkafirkan para sufi seperti Ibn ʻArabī, al-Bushīrī, dan lainnya.

Nāsir Ibrāhīm al-Tuwaym menilai bahwa sosok Muḥammad Ḥayāt al-Sindī terlihat kurang berpengaruh dalam pemikiran teologis Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb. Ini berbeda dengan asumsi John Voll yang menyebutkan Muḥammad Ḥayāt al-Sindī sangat berpengaruh terhadap Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb. John Voll mengemukakan bahwa Muḥammad Ḥayāt al-Sindi berperan dalam menumbuhkan sikap anti fanatis mazhab (*rafḍ al-taʻaṣṣub al-mazhabī*), mengembalikan gerakan ijtihād, dan penentangan terhadap pengultusan wali Allah dan kuburan mereka.[238] Pandangan yang sama dengan John Voll juga dikemukakan oleh Azyumardi Azra. Tidak hanya dalam persoalan *tawḥīd*, Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb juga terinspirasi dalam ranah fiqh. Ini terlihat dari pandangan Muḥammad Ḥayāt al-Sindī dalam melarang penggunaan tembakau Persia untuk rokok. Dalam hal ini, Azyumardi Azra memastikan bahwa pengaruhnya terhadap fiqh Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb terlihat di kemudian hari.[239]

Berbeda dengan dua kecenderungan tersebut, ʻAbd Allāh al-Ṣālīḥ al-ʻUthaymīn mengatakan bahwa Ibn Sayf dan Muḥammad Ḥayāt al-Sindī sama-sama berpengaruh terhadap keilmuan Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb. Tetapi ia berasumsi bahwa pengaruh Muḥamad Ḥayāt al-Sindī lebih kuat.[240] Besar kemungkinan ʻAbd Allāh al-Ṣāliḥ al-

---

[236] Ṣiddīq Ibn Ḥasan al-Qānūjī, *Abjad al-ʻUlūm,* 3/169.

[237] ʻAbd al-Raḥmān Ibn Ḥasan al-Jabartī, *Tārīkh Ajā'ib al-Āthār fī al-Tarājum wa-al-Āthār* (Beirut: Dār al-Jayl, t.t.),

[238] Nāṣir Ibrāhīm al-Tuwaym, *al-Shaykh Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb,* 46; John Voll, "Mohmmad Hayya Al Sindi and Mohammd Ibn Abd Al Wahhab", 32.

[239] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Jakarta: Kencana, 2013), 165-166.

[240] ʻAbd Allāh al-Ṣāliḥ al-ʻUthaymīn, *al-Shaykh Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb Ḥayāthu wa-Fikruhu* (Riyad: Dār al-ʻUlūm, t.t.), 34.

'Uthaymīn berkesimpulan seperti itu karena karya-karya Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb sangat kental dengan Hadis. Dalam hal ini Muḥammad Ḥayāt al-Sindī lebih populer sebagai ahli Hadis daripada Ibn Sayf.

Terlepas dari perdebatan tersebut, dapat dipastikan bahwa Muḥammad Ḥayāt al-Sindī memang tokoh yang sangat berpengaruh kepada Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Ini terbukti dari dialog antara mereka berdua. Muḥammad Ḥayāt al-Sindī memperhatikan Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb yang berdiri di Rawḍāh sambil memperhatikan perbuatan para peziarah yang melakukan *tabarruk* berlebihan di kubur Nabi Saw. Muḥammad Ḥayāt al-Sindī menanyakan pendapat muridnya tersebut mengenai fenomena para peziarah tersebut, lalu Mūḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb menanggapinya dengan membaca surat al-A'rāf ayat 139.[241] Tanggapan tersebut menyiratkan bahwa Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb menilai perbuatan para peziarah telah menyimpang.

Di sisi lain, pengaruh Muḥammad Ḥayāt al-Sindī terlihat dari sikap Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb menolak untuk mengafirkan tokoh-tokoh sufi. Sikap tersebut dapat ditemukan dari suratnya kepada Ibn Suḥaym, penyebar isu *takfīr*. Ibn Suḥaym menyurati banyak tokoh dengan himbauan agar berhati-hati terhadap gerakan Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb yang dianggapnya mengkafirkan tokoh-tokoh sufi seperti Ibn al-Fāriḍ, Ibn 'Arabī, dan al-Buṣayrī. Tetapi Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb menyatakan bahwa semua itu adalah tuduhan bohong terhadapnya.[242]

Ibn 'Abd al-Laṭīf

Ia adalah 'Abd Allāh Ibn Muḥmmad Ibn 'Abd al-Laṭīf al-Iḥsā'ī. Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb belajar kepadanya pasca Madinah, atau lebih tepatnya setelah diusir dari Basrah. Pada saat itu, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb diterima dengan baik oleh Ibn 'Abd al-Laṭīf di

---

[241] Nāṣir Ibrāhīm al-Tuwaym, *al-Shaykh Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb,* 75. Ayatnya adalah:

إن هؤلاء متبر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون

[242] Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, *Mu'allafāt Ibn 'Abd al-Wahhāb* tahqiq: 'Abd al-'Azīz Zayd al-Rūmī dkk (Riyad: Universitas Muḥammad Ibn Su'ūd, t.t.), 8.

Ihsa'. Di sana, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb belajar kitab tafsir dan Hadis kepadanya. Di dalam suratnya kepada Ibn al-Laṭīf, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb menyebutkan bahwa ia telah belajar kepadanya selama *'ishrīn* (dua puluh). Namun tidak disebutkan apakah duapuluh hari, bulan atau tahun.

Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb menyatakan kekagumannya saat Ibn 'Abd al-Laṭīf mengeluarkan *karārīs min Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (salinan naskah dari *Ṣāḥīḥ al-Bukhārī*), lalu berkata: "*Hadhā huwa al-ḥaqq al-ladhī adīnu bihi* (Inilah kebenaran yang aku ikuti dalam beragama). Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb merasa kagum karena Ibn 'Abd al-Laṭīf berani berbeda dengan para gurunya dari kalangan ahli kalam.[243] Ini memunculkan asumsi bahwa Ibn 'Abd al-Laṭīf adalah seorang Sunni Ash'arīyah dalam teologi. Adapun dalam ranah fiqh ia bermazhab Shāfi'ī. Hal tersebut sebagaimana diterangkan sebagian oleh Ibn Bishr.[244] Terlepas dari itu, semangat anti fanatisme mazhab yang diajarkan Ibn 'Abd al-Laṭīf tampak sangat mengobsesi Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb untuk memunculkan inovasi dalam pergerakan dakwah dan fatwa.

Tetapi sayang sekali, setelah Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb melakukan pergerakan dakwah *tawḥīd* secara terang-terangan, Ibn 'Abd al-Laṭīf termasuk salah satu yang tidak menyetujuinya. Ini disebabkan Ibn 'Abd al-Laṭīf menuduh Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb telah melampui batas sehingga mengaku mampu ber*ijtihād*. Hal tersebut terlihat dari karyanya yang berjudul *Sayf al-Jihād li-Mudda'ī al-Ijtihād*.[245]

Surat Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb kepada Ibn 'Abd al-Laṭīf

Kritikan Ibn 'Abd al-Laṭīf ini membuat Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb sangat heran dan tidak mengira gurunya akan mengingkarinya

---

[243] Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, "Risālah Ilá 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn 'Abd al-Laṭīf" dalam *Mu'allafāt Ibn 'Abd al-Wahhāb*, 250.

[244] Ibn Bishr, *'Unwān al-Majd fī Tārīkh Najd*, 1/7-8. Teksnya adalah:

فخرج من تلك الديار –أي من البصرة--وقصد الأحساء، فلما وصل إليه نزل على الشيخ العالم عبد الله بن محمد بن عبد اللطيف الشافعي الأحسائي، ثم إنه خرج من الأحساء، وقصد بلد حريملاء.

[245] 'Abd al-'Azīz Muḥammad 'Alī 'Abd al-Laṭīf, *Da'āwī al-Munāwi'īn li-Da'wat al-Shaykh Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb*, 47. Didownload dari *www.dorar.net* pada tanggal 14 April 2016.

secepat itu. Keheranan tersebut muncul di saat-saat ia sering menceritakan perihal kehebatan dan kasih sayang Ibn 'Abd al-Laṭīf kepada murid-muridnya. Oleh karena itu, ia mencoba berpikir positif bahwa itu disebabkan para "pembisik" yang mempunyai sifat munafik. Di dalam suratnya, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb menyayangkan bagaimana seorang ulama seperti Ibn 'Abd al-Laṭīf dapat terperdaya oleh informasi palsu yang disampaikan kepadanya.[246]

Setelah itu, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb mencoba mengklarifikasi beberapa tuduhan terhadapnya dengan mengirim surat yang panjang kepada Ibn 'Abd al-Laṭīf. Di antaranya tuduhan bahwa Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb berdakwah dengan tidak berdasarkan keilmuan. Dalam membalas tuduhan tersebut, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb mengatakan bahwa ia telah mendapatkan petunjuk dari Allah untuk mengikuti ajaran *millah* Ibrāhīm yang lurus dan tidak syirik. Ia juga menegaskan bahwa dirinya tidak mengajak kepada suatu mazhab sufi, *faqīh* (ahli fiqh)*, mutakallim* (ahli kalam), atau para imam agung seperti Ibn Qayyim, al-Dhahabī, Ibn Kathīr dan lainnya.[247] Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb menyatakan bahwa dirinya hanya berdakwah mengajak kepada ajaran *tawḥīd* dan Sunnah Nabi Saw. Ia mengatakan bahwa para imam salaf seperti al-Shāfi'ī dan Aḥmad berada di jalan yang benar. Tetapi para imam setelah Ibn Qayyim, al-Dhahabī, Ibn Kathīr, dan Ibn Rajab al-Ḥanbalī dalam pandangan Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb sangat arogan terhadap orang-orang di masanya.[248]

Klarifikasi Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb ini secara tidak langsung membenarkan tuduhan gurunya bahwa dirinya mengaku mampu melakukan ijtihād. Ini terlihat dari pernyataannya yang tidak mengikuti suatu aliran tarekat sufi, mazhab fiqh, ahli kalam dan para

---

[246] Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, "Risālah ilá 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn 'Abd al-Laṭīf", 252.

[247] Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, "Risālah ilá 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn 'Abd al-Laṭīf", 252. Teksnya adalah

وأما ما ذكر لكم عني فإني لم آته بجهالة بل أقول ولله الحمد والمنة وبه القوة إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم دينا قيما ملة إبراهيم حنيفا مسلما وما كان من المشركين ولست ولله الحمد أدعو إلى مذهب صوفي أو فقيه أو متكلم أو إمام من الأئمة الذين أعظمهم مثل ابن القيم والذهبي وابن كثير وغيرهم بل أدعو إلى الله وحده لا شريك له وأدعو إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

[248] Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, "Risālah ilá 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn 'Abd al-Laṭīf", 253.

imam. Bahkan, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb terus-terang menolak taqlīd dan fanatisme mazhab. Tetapi ia menolak jika sikap tersebut berdasarkan kebodohan seperti yang dituduhkan beberapa orang yang menghasud Ibn 'Abd al-Laṭīf.[249]

Setelah itu, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb menjelaskan perbedaan perspektifnya dengan para penuduh. Ia menyebut asumsi para penuduh tersebut sebagai *al-khayāl al-shayṭānī* (imajinasi dari syetan), bahwa yang mengikuti metode dakwahnya disebut sebagai pengakuan mampu melakukan ijtihād dan meninggalkan *iqtidā'* (mengikut) para ulama.[250]

Di bagian lain dari surat tersebut, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb mengritisi sikap Ibn 'Abd al-Laṭīf yang lebih cenderung kepada pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī, lalu meninggalkan prinsip al-Shāfi'ī. Prinsip tersebut adalah bermazhab dengan Hadis yang ṣaḥīḥ. Ia tersinggung ketika dikatakan merasa lebih menguasai ilmu daripada al-Shāfi'ī karena berbeda dengannya. Dalam hal ini, ia hanya mengatakan bahwa perbedaan tersebut biasa terjadi pada para imam terdahulu. Jalan keluarnya adalah langsung merujuk kepada al-Qur'an dan Sunnah. Ini merupakan semangat keilmuan yang sebelumnya diperoleh Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dari Ibn 'Abd al-Laṭīf. Oleh karena itu, ia mengritisi kembali gurunya yang melarang untuk langsung mengakses langsung kepada teks al-Qur'an dan Sunnah, kecuali bagi ulama mujtahid terdahulu.[251]

Di samping itu, ia mengritisi kitab-kitab ulama kalam yang menjadi pegangan gurunya. Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb mengemukakan keheranannya bagaimana mungkin kitab yang membahas pokok agama *(aṣl al-dīn)* tetapi sepi dari teks-teks al-Qur'an dan Hadis. Bahkan ia mengatakan apabila ada penukilan ayat, maka itu pun hanya untuk dijadikan argumentasi yang tidak sesuai dengan seharusnya. Bagi Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, penakwilan yang dilakukan oleh ahli kalam merupakan kedustaan terhadap Allah dan melanggar ijmā'. Ia meyakini bahwa ilmu kalam termasuk kepada

---

[249] Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, "Risālah ilá 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn 'Abd al-Laṭīf", 253.

[250] Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, "Risālah ilá 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn 'Abd al-Laṭīf", 253.

[251] Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, "Risālah ilá 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn 'Abd al-Laṭīf", 259.

bid‘ah dan sesat (*ḍalālah*). Keyakinannya ini berdasarkan pernyataan Ibn ‘Abd al-Barr bahwa para ahli ilmu di setiap masa dan tempat sepakat bahwa ahli kalam adalah ahli bid‘ah yang sesat dan tidak termasuk kepada golongan ulama.[252]

Pada bagian ini, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb juga menilai tidak ada seorang ahli kalam pun yang mampu menjawab saat didebat mengenai *‘ulū Allāh* (Allah bersifat tinggi di arah atas) dan *istiwā’*.[253] Dalam hal ini, ia menantang gurunya untuk melakukan penelitian terhadap karya-karya ulama Shāfi‘īyah salaf dan khalaf. Ia menyebutkan nama Ibn Surayj, Dāruqṭnī, al-Bayhaqī, al-Baghawī, Ismā‘īl al-Taymī, dan al-Dhahabī. Ia mengatakan bahwa jika ada ungkapan di dalam karya mereka yang tidak mengingkari ahli kalam dan tidak mengkafirkan mereka, maka Ibn ‘Abd al-Laṭīf tidak perlu mempercayai perkataannya selama-lamanya.[254]

Pada bagian setelahnya, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb menerangkan bahwa dakwahnya adalah ajakan tawḥīd. Ia konsentrasi dalam memberantas praktik yang dinilainya terjebak kepada praktik syirik, seperti "memberhalakan" tokoh keramat dan batu. Selain itu, ia menambahkan bahwa banyak praktik penyembelihan bukan karena Allah, tetapi untuk makhluk-makhluk yang dikeramatkan tersebut. Bahkan ia menyaksikan sebagian orang meyakini doa menjadi mustajab tempat-tempat tersebut. Dalam perspektif Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb semua itu termasuk *‘ibādat al-aṣnām wa-al-awthān* (penyembahan terhadap patung dan berhala).[255]

Murid-murid Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb

Tokoh-tokoh yang belajar kepada Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb dapat dilacak melalui pengakuan beberapa penulis yang pernah belajar kepadanya, atau dengan menelusuri *thabat* atau *fihris* yang berkaitan dengannya.

---

[252] Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb, "Risālah ilá ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Laṭīf", 264.

[253] Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb, "Risālah ilá ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Laṭīf", 264.

[254] Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb, "Risālah ilá ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Laṭīf", 265.

[255] Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb, "Risālah ilá ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Laṭīf", 265.

Thabat dan *fihris* yang paling lengkap menyebutkan sanad murid-murid Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb adalah karya Muḥammad Yāsīn al-Fadānī.[256] Ada beberapa *thabat* yang menyebutkan sanad-sanad kitab-kitab Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb. Di antaranya adalah *Itḥāf al-Murīd*, *Mukhtaṣar Riyāḍ al-Jannah*, *al-ʻAqd al-Farīd*, *al-Wāfī bi-dhayl Tidhkār al-Maṣāfī* dan lainnya. Selain itu, terdapat juga *thabat* yang ditulis oleh tokoh Salafī, yaitu Dhiyāb Ibn Saʻd al-Ghāmidī. Dhiyāb Ibn Saʻd masih termasuk keturunan Ḥamdān sehingga biasa disebut dengan *Ālu* Ḥamdān. Dhiyāb Ibn Saʻd menulis *al-Wijāzah fī al-Athbāt wa-al-Ijāzah*.

Di dalam karya Muḥammad Yāsīn al-Fādānī dan Dhiyāb Ibn Saʻad, mereka sama-sama menyebutkan sanad mirip untuk *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Namun sanad Dhiyāb Ibn Saʻd lebih merepresentasikan genealogi Salafī. Dhiyāb Ibn Saʻad mendapatkan ijāzah dari beberapa shaykh. Mereka adalah ʻAbd Allāh Ibn ʻAqīl, ʻAbd al-ʻAzīz Ibn ʻAbd Allāh al-Zahrānī, ʻAbd al-Wakīl Ibn ʻAbd al-Ḥaqq al-Hāshimī. Mereka semua meriwayatkan dari ʻAbd al-Ḥaqq Ibn ʻAbd al-Wāḥid al-Hāshimī (1392 H), dari Aḥmad Ibn ʻAbd Allāh Ibn Sālim al-Baghdādī dari ʻAbd al-Raḥmān Ibn Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb dari kakeknya

---

[256] Muḥammad Yāsīn al-Fādānī adalah ahli Hadis dan sanad yang berasal dari keluarga keturunan Minangkabau, Sumatera Barat. Ia lahir dan besar di Makkah. Guru pertamanya adalah ayahnya sendiri, Muḥammad ʻĪsá al-Fādānī dan Maḥmūd al-Fādānī yang bergelar Angku Hitam. Lalu ia melanjutkan belajar di Madrasah Ṣawlatīyah Hindīyah di Makkah. Secara informal, ia belajar di halaqah-halaqah al-Masjid al-Ḥarām. Setelah itu, ia menyelesaikan pembelajarannya di Dār al-ʻUlūm al-Dīnīyah, beberapa tahun setelah diresmikan. Ia belajar di lembaga-lembaga formal dan informal tersebut kepada Muḥammad ʻAlī al-Mālikī, Ḥasan Mashhāṭ, ʻUmār Ḥamdān, ʻUmar Bājunāyd (murid Aḥmad Zaynī Daḥlān), *al-Sayyid* Muḥsin Ibn ʻAlī al-Musāwá al-Falimbānī al-Makkī, Muḥammad Ghāzī, Ibrāhīm Ibn Dāwud al-Faṭānī al-Makkī, *al-Sayyid* ʻAlawī Ibn ʻAbbās al-Mālikī (ayah *al-Sayyid* Muḥammad Ibn ʻAlawī al-Mālikī), Muḥammad Amīn al-Katbī, Khalīfah Ibn Ḥamd al-Nabhānī, ʻUbayd Allāh Ibn al-Islām al-Sindī, Muḥammad Ibn ʻAbd al-Bāqī al-Laknawī, dan lainnya. Pada tahun 1356 H, Muḥammad Yāsin al-Fādānī mengajar di Dār al-ʻUlūm. Lima tahun setelah itu, ia menjadi wakil direktur Dār al-ʻUlūm. Pada saat yang sama mendapatkan izin untuk mengajar di al-Masjid al-Ḥaram. Pada tahun 1362 H, ia menginisiasi untuk pertama kali lembaga pendidikan untuk perempuan-perempuan di Makkah. Oleh karena itu, ia mendirikan Madrasah al-Banāt Ibtidāʼīyah. Tidak hanya itu, ia mengembangkannya dengan mendirikan Maʻhad al-Muʻallimāt pada tahun 1377 H. Bassāb ʻAbd al-Wahhāb al-Jābī, "Tarjamah Mukhtaṣarah ʻan al-Shaykh Muḥammad Yāsīn Ibn Muḥammad ʻĪsá al-Fādānī" dalam Muḥammad Yāsīn ʻIsá al-Fādānī, *al-Fayḍ al-Raḥmānī bi-Ijāzat Faḍīlat al-Shaykh Muḥammad Taqī al-ʻUthmānī* (Beirut: Dār al-Bashāʼir al-Islāmīyah, 2008), 89-100.

Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb.[257] Sanad ini menunjukkan bahwa ʻAbd al-Raḥmān Ibn Ḥasan merupakan cucu sekaligus murid Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb.

Di dalam *al-Maslak al-Jalī*, Muḥammad Yāsīn al-Fādānī menyebutkan jalur gurunya yang lain Muḥammad ʻAlī al-Mālikī (1287-1367 H/1871-1948). Kelebihan dari jalur ini adalah tidak melalui ʻAbd al-Raḥmān Ibn Ḥasan, tetapi melalui jalur ulama India. Muḥammad ʻAlī al-Mālikī terhubung melalui jalur gurunya ʻAbd al-Ḥaqq al-Ilāh-Ābādī dari ʻAbd al-Ghānī al-Dahlawī dari *al-Musnid* Muḥammad ʻĀbid al-Sindī dari *al-Faqīh* ʻAbd Allāh Ibn Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb al-Najdī (1165-1242 H/1751-1828 M) dari ayahnya, Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb al-Najdī.[258] Sanad serupa juga ditemukan dalam *al-Wāfī bi-dhayl Tidhkār al-Maṣāfī* karya Muḥammad Yāsīn al-Fādānī.[259] Akan tetapi genealogi keguruan ini tidak menunjukkan sanad pemikiran sebagaimana sebelumnya. Ini disebabkan Muḥammad ʻĀbid al-Sindī bukanlah seorang pengikut Wahhābīyah, tetapi seorang Māturīdī, bermazhab Ḥanafī, dan sekaligus sufi. Sanad ini hanya menunjukkan bahwa Muḥammad ʻĀbid al-Sindī seorang *musnid* (ahli sanad), sehingga mampu mengoleksi beragam sanad kitab.

Di samping itu, Muḥammad Yāsīn al-Fādānī juga menyebutkan sanad "unik" lainnya melalui jalur ʻAbd Allāh Ibn Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb al-Najdī di dalam *al-Wāfī bi-dhayl Tidhkār al-Maṣāfī* dan *ʻAqd al-Farīd*. Ia meriwayatkan dari *al-Sayyid* ʻAlī Ibn ʻAlī al-Ḥabshī Kwitang dan ʻAbd al-Sattār al-Dahlawī dari Nawawī Ibn ʻUmar al-Bantānī dari ʻAbd al-Ṣamad al-Falimbānī dan Muḥammad Arshad al-Banjarī, dari Muḥammad Murtaḍá al-Zabīdī dari Muḥammad Ibn Ismāʻīl al-Amīr al-Ṣanʻānī dari ʻAbd Allāh Ibn Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb al-Najdī dari Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb.[260] Tetapi sanad ini sama dengan yang sebelumnya, yaitu sebatas koleksi periwayatan

---

[257] Dhiyāb Ibn Saʻad al-Ghāmidī, *al-Wijāzah fī al-Athbāt wa-al-Ijāzah*, 95.

[258] Muḥammad Yāsīn al-Fādānī, *al-Maslak al-Jalī fī Asānīd Muḥammad ʻAlī Ibn Ḥasan Ibn Ibrāhīm al-Mālikī al-Makkī* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, 2008), 48.

[259] Muḥammad Yāsīn al-Fādānī, *al-Wāfī bi-Dhayl Tidhkār al-Maṣāfī* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, 2008), 70.

[260] Muḥammad Yāsīn al-Fādānī, *al-Wāfī bi-dhayl Tidhkār al-Maṣāfī*, 70; Muḥammad Yāsīn al-Fādānī, *al-ʻAqd al-Farīd* (Surabaya: Dār al-Saqqāf, 1401 H/1981 M), 52. Kitab sanad ini merupakan khas geneologi ulama Nusantara yang terhubung dengan jaringan ulama India, Timur Tengah, dan Afrika. Kitab ini masih berupa salinan tangan yang dicetak.

kitab. Ini disebabkan jalur ini berasal dari para *musnid* dan sufi.

'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan (1193-1285 H/1779-1868 M)

'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan adalah cucu Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dari anaknya Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Ia lahir pada tahun 1193 H di wilayah Dar'īyah. Tahun ini menunjukkan bahwa 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan lahir di awal berdiri kerajaan Saudi periode pertama. Ia tumbuh besar dan memulai perjalanan keilmuannya sejak kecil. Ia telah hafal al-Qur'an pada umur sembilan tahun. Setelah itu, ia *mulāzamah* kajian ilmiah kakeknya, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb sampai wafat. Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb wafat saat 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan berumur tigabelas tahun. Ia juga belajar kepada tokoh lain sehingga dianggap berkompeten untuk menjadi *qāḍī*. Ia diangkat ke jabatan tersebut pada masa Su'ūd Ibn 'Abd al-'Azīz. Masa ini adalah sebelum gerakan politik Su'ūd Ibn 'Abd al-'Azīz dikalahkan oleh Ibrāhīm Pāshā dari Dinasti 'Uthmānīyah. Pada tahun itu (1233 H) ia terpaksa imigrasi ke Mesir dan meneruskan rihlah ilmiahnya di sana. Tujuh tahun setelah itu, Turkī Ibn 'Abd Allāh menguasai Najd. Dalam hal ini, 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan diminta untuk kembali ke Najd. Ia baru kembali setahun setelah itu, yaitu 1241 dan langsung diangkat untuk menjadi *qāḍī* di kota Riyad. Sejak saat itu, banyak orang yang belajar kepadanya sampai wafat pada tahun 1285.[261] Tahun wafat 'Abd al-Raḥmān juga menunjukkan umurnya yang panjang sehingga masih dapat menyaksikan perseteruan Turkī Ibn 'Abd Allāh yang menguasai Riyad dan Ibn Rashīd yang mengambil alih wilayah sekitarnya. Ini merupakan periode kedua dari negara muda Saudi.

'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan menulis beberapa kitab, di antaranya yang sangat populer adalah *Fatḥ al-Majīd* sebagai *sharḥ* terhadap *Kitāb al-Tawḥīd* Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Interpretasinya terhadap ajaran Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb sangat berpengaruh terhadap perkembangan doktrin Wahhābīyah. Bagi sebagian kalangan seperti Muqbil al-Wadā'ī, kitab ini dianggap sebagai *sharḥ* yang paling otoritatif dan original dalam memahami konsep *tawḥīd* kakeknya.

---

[261] Miḥmās Ibn 'Abd Allāh al-Jal'ūḍ, *al-Muwālāh wa-al-Mu'ādāh fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 119.

Di samping itu, ia menulis karya-karya yang bersifat polemik, seperti *Bayān Kalimat al-Tawḥid wa-al-Radd ʻalá al-Kashmīrī*. Pembuka kitab ini dimulai dengan doa untuk orang beriman, dan permintaan azab untuk orang kafir dan munafik. ʻAbd al-Raḥmān Ibn Ḥasan seakan ingin mengatakan bahwa ia sangat menyayangi orang beriman, dan sebaliknya sangat tegas dan benci terhadap orang kafir dan munafik. Kitab ini sangat penting karena menggambarkan orisinalitas pemikiran teologis ʻAbd al-Raḥmān Ibn Ḥasan.

Pada pembahasan awal, ia menyebut al-Kashmīrī sebagai tokoh *kātib majhūl* (penulis yang tidak dikenal). Ia melihat kejanggalan pemikiran al-Kashmīrī dalam menjelaskan kalimat *tawhīd*. Kritikannya dimulai dengan menukil perkataan al-Kashmīrī yang menyebutkan bahwa Allah *mutawaḥid bi-jamīʻ al-jihhāt* (bersatu dengan semua arah). Kalimat ini ia sanggah dengan menyebutnya sebagai teologi *ḥulūl* dari kalangan Jahmīyah. ʻAbd al-Raḥmān Ibn Ḥasan mengatakan bahwa Jahmīyah meyakini bahwa Allah menempati semua arah dan tempat. Dalam hal ini, al-Kashmīrī—sebagaimana penilaian ʻAbd al-Raḥman Ibn Ḥasan—telah mengingkari ayat-ayat teologis di dalam al-Qur'an yang menyebutkan *ʻulū Allāh* (sifat *ʻulū* bagi Allah), dan *istiwā' ʻalá al-ʻarsh* (sifat *istiwā'* di atas ʻʻArsh).[262]

Di samping itu, ʻAbd al-Raḥman Ibn Ḥasan mengritisi semua aliran telogis termasuk aliran teologi Ashʻarīyah dalam memahami kalimat *tawḥīd*. Ia mengatakan bahwa Ashʻarīyah keliru dalam menjelaskan makna *ilāh*. Dalam pemahaman ʻAbd al-Raḥmān Ibn Ḥasan, para teolog Ashʻarīyah terlalu umum dalam memahami kata *ilāh* dengan ungkapan *al-ghanī ʻammā siwāhu* (zat yang tidak membutuhkan selain-Nya), atau *al-muftaqir ilayhi mā ʻadāhu* (selain-Nya merasa butuh kepada-Nya). Barangkali tokoh yang dimaksud adalah al-Sanūsī dalam *ʻAqīdah al-Sanūsīyah*. Al-Sanūsī memang mengartikan *ilāh* sebagaimana dikemukakan ʻAbd al-Raḥmān Ibn Ḥasan. Besar kemungkinan ini merupakan kritiknya setelah bersentuhan dengan teologi Ashʻarīyah saat migrasi ke Mesir dan mengikuti pengajaran teologi dari ulama Azhar. Ulama Azhar dikenal sangat setia dengan teologi Ashʻarīyah. Berdasarkan ini, ia menolak penisbatan *Ahl al-Sunnah* kepada Ashʻarīyah sebagaimana pengakuan mereka. Setelah itu, ia menyebutkan bahwa yang tepat memahami term *tawḥīd*

[262] ʻAbd al-Raḥmān Ibn Ḥasan, *Bayān Kalimat al-Tawḥīd wa-al-Rudūd ʻalá al-Kashmīrī ʻAbd al-Maḥmūd* (Riyad: Dār al-ʻĀṣimah, 1412 H), 6.

tersebut hanya *firqah wāḥidah* (satu golongan) saja, yaitu mereka yang mengenal *tawḥīd* dari penjelasan al-Qur'an yang *muḥkamah* dan Sunnah yang *ṣaḥīḥ*. Ia tidak menyebutkan secara spesifik siapa golongan yang dimaksud. Akan tetapi setelah menyebutkan pernyataan ini, ia menukil pandangan Ibn Taymīyah mengenai *tawḥīd* dan kritik terhadap golongan lain.[263] Sikap ini sangat kuat mengindikasikan bahwa ajaran teologis yang tepat menurut 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan adalah teologi Ibn Taymīyah.

Di samping itu terdapat kitab lain yang penting seperti *al-Īmān wa-al-Radd 'alá Ahl al-Bida'*. Kitab ini tidak terlalu besar, tetapi sangat penting karena kandungannya yang berisi tanggapan dan sikap 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan terhadap persoalan teologi dan fiqh pada masanya. Pengaruh ulama-ulama Mesir yang berhaluan Ash'arīyah terhadap 'Abd al-Raḥmān tidak banyak, kecuali dalam beberapa tema-tema keagamaan. Di dalam kitab ini ia menjelaskan di akhir kitab teologi masyarakat Arab sebelum dakwah Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb menyebar. Ia menjadi saksi bahwa masyarakat Arab—yang ia kenal sebelum dakwah kakeknya tersebar—masih dalam "syirik dan khurafat". 'Abd al-Raḥmān menyebutkan bahwa penyembahan terhadap *ṭāghūt* dan *awthān* (berhala) masih ada. Selain itu, penghormatan terhadap orang-orang yang diyakini wali Allah dilakukan dengan sangat berlebihan. Masyarakat Arab saat itu dinilai 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan meyakini bahwa para wali tersebut mempunyai kekuatan dalam memberi kebaikan dan keburukan, bahkan diyakini mengetahui alam ghaib sedangkan mereka meninggalkan salat dan zakat. Perbuatan munkar menjadi biasa dan tidak ada yang mengingkarinya, sehingga anak kecil terlahir dalam keadaan tersebut, dan orang dewasa menjadi rusak karenanya.[264] Penjelasan ini dapat membantu dalam memahami perspektif 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan dan kakeknya Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dalam memahami kondisi masyarakat Arab saat itu.

'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān (1225-1293 H/1810-1876 M)

Ia melanjutkan genealogi secara biologis sekaligus pemikiran ayahnya, 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan. Berdasarkan hubungan inilah,

---

[263] 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan, *Bayān Kalimat al-Tawḥīd*, 6.

[264] 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan, *al-Īmān wa-al-Radd al-'Bida'* dalam *Majmū'at al-Rasā'il wa-al-Masā'il al-Najdīyah li-Ba'ḍ 'Ulamā' al-Najd*, 138.

nama 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān sering ditambahkan sebutan *Ālu al-Shaykh* (keturunan Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb). Ia ikut hijrah ke Mesir bersama ayahnya saat Kerajaan Saudi Arabia periode pertama gagal mempertahankan eksistensinya. Di Mesir, ia berguru kepada ayahnya dan beberapa ulama lain yang juga guru dari ayahnya. 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān berguru kepada Muḥammad Ibn Maḥmūd al-Jazā'irī, Ibrāhīm al-Bājūrī, dan pamannya 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd Allāh *Ālu al-Syaykh*.[265] Meskipun demikian, pengaruh ayahnya terlihat lebih kuat daripada guru-gurunya yang lain, apalagi Ibrāhīm al-Bājūrī. Sosok ini tidak banyak memberi pengaruh kepada pemikirannya, karena Ibrāhīm al-Bājūrī adalah *syaykh al-Azhar* yang pasti berhaluan Ash'arīyah.

Genealogi keguruan kepada ayahnya—'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan—dibenarkan oleh Muḥammad Yāsīn al-Fādānī dalam beberapa kitab sanadnya. Muḥammad Yāsīn al-Fādānī mengemukakan sanad kitab *Fatḥ al-Majīd* yang paling valid adalah melalui jalur Aḥmad Ibn Ibrāhīm Ibn 'Isá al-Sadīrī al-Najdī dari *al-Imām al-Syaykh* 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān dari ayahnya sekaligus pengarang kitab *Fatḥ al-Majīd*.[266] Judul kitab ini hampir sama dengan karya Nawawī al-Bantanī yang memberikan *sharḥ* terhadap kitab *tawḥīd* karya gurunya, yaitu al-Naḥrawī.[267] Al-Naḥrāwī sama-sama berguru dengan 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān kepada Ibrāhīm al-Bājūrī. Akan tetapi, mereka berbeda dalam masalah teologi. Al-Naḥrāwī lebih cenderung kepada Ash'arīyah sebagaimana Ibrāhīm al-Bājūrī, sedangkan 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān lebih cenderung kepada Salafi sebagaimana ayahnya.

Setelah dari Mesir, pada tahun 1241 H ia dan ayahnya kembali ke Riyad dan mendapatkan posisi keilmuan yang sangat dihormati di kerajaan Saudi Arabia. Saat itu, 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān masih dapat bertemu dengan Raja Fayṣal. Setelah Raja Fayṣal wafat, kerajaan Saudi mengalami perpecahan internal. Ini disebabkan terjadi perang saudara antara 'Abd Allāh Ibn Fayṣal dan Su'ūd Ibn Fayṣal. Dalam hal ini, 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān terlihat lebih cenderung kepada 'Abd Allāh Ibn Fayṣal. Kecenderungan tersebut terlihat dari caranya menyebut 'Abd Allāh Ibn Fayṣal sebagai *al-Imām*. Adapun saat

---

[265] 'Abd al-'Azīz al-Zayr, *Muqaddimat al-Itḥāf*, (Riyad: Dār al-'Āṣimah, 1414), 10.
[266] Muḥammad Yāsīn al-Fadānī, *al-'Aqd al-Farīd,* 52.
[267] Muḥammad Yāsīn al-Fadānī, *al-'Aqd al-Farīd,* 51-52.

menyebut Su'ūd Ibn Fayṣal, maka disebutkan sebagai *al-Amīr*.[268]

Popularitasnya dimulai dari penugasan oleh ayahnya ke wilayah Iḥsā'. Ulama dan penduduk di wilayah ini pada masa tersebut lebih cenderung kepada teologi Ash'arīyah. Oleh karena itu, 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān diutus ke wilayah tersebut untuk menyebarkan teologi dan dakwah Salafi. Ia melakukan perdebatan dan diskusi dengan ulama-ulama yang masih cenderung kepada teologi Ash'arīyah *qadīm*, yaitu penerimaan terhadap konsep *ta'wīl* dan *ta'ṭīl*. Oleh karena itu, 'Abd al-Lāṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān menjadikan kitab *al-Ibānah* karya Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (w. 324 H) sebagai rujukan dan bumerang bagi pengikut Ash'arīyah. Setelah itu, ia kembali ke Riyad untuk membantu ayahnya dan Raja Fayṣal Ibn Turkī.[269]

Adapun murid-murid 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān sangat banyak. Di antara mereka yang paling berpengaruh adalah anaknya sendiri, 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Laṭīf.[270] Belakangan, 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Laṭīf menjadi guru terpenting dalam genealogi Salafi di Saudi Arabia.

Di antara karya teologinya yang terpenting adalah *al-Itḥāf fī al-Radd 'alá al-Ṣiḥāf.* Ini merupakan kritik 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān terhadap al-Ṣiḥāf. Tokoh terakhir dikritik karena persoalan teologis seperti konsep *tawḥīd,* kaidah *takfīr,* dan lainnya.

Sebagaimana kakeknya, 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān juga berpolemik dengan Ibn Jirjīs (1231-1299 H) dari Baghdad.[271] Ibn Jirjīs pernah menulis kitab *Ashadd al-Jihād fī Ibṭāl Da'wá al-Ijtihād* yang bertujuan mengritisi pemuka Wahhābī dalam masalah ijtihād, terutama Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dan cucunya 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan. Ibn Jirjīs menolak pengakuan kemampuan ijtihād

---

[268] Sebutan gelar *al-Imām* dan *al-Amīr* ini dikemukakan dalam suratnya kepada Zayd dan Ṣāliḥ anak Muḥammad al-Shatharī. 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān, "Risālah ilá al-Akhawayn al-Mukramayn Zayd Ibn Muḥmmad wa-Ṣāliḥ Ibn Muḥammad al-Shatharī" dalam 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Laṭīf, *Mashāhīr 'Ulamā' Najd* (Riyad: Dār al-Yamāmah, 1972), 82.

[269] 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Laṭīf, *Mashāhīr 'Ulamā' Najd,* 70.

[270] 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Laṭīf, *Mashāhīr 'Ulamā' Najd,* 72.

[271] Ibn Jirjīs adalah seorang ahli fiqh al-Shāfi'īyah dan sastrawan. Ia juga pemuka tarekat Naqshabandīyah dengan jalur Khālidīyah. Ia melakukan rihlah keilmuan ke beberapa tempat di antaranya Makkah dan Najd. Di wilayah inilah Ibn Jirjīs berinteraksi dengan gerakan dakwah Wahhābīyah. Ia terlibat perdebatan dengan banyak tokoh Wahhabī, bahkan yang cenderung Wahhābī seperti Maḥmūd al-Alūsī yang menyempurnakan *Minhāj al-Ta'sīs*. Ini terlihat dari kitabnya yang berjudul *al-Radd 'alá Maḥmūd al-Alūsī.* Al-Ziriklī, *al-A'lām*, 2/332.

ulama-ulama yang tergabung dalam gerakan ini. Ibn Jirjīs juga menulis *Ṣulḥ al-Ikhwān* yang berisi lebih dari lima puluh nukilan teks-teks Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim al-Jawzīyah tentang hukum yang berkaitan dengan ziarah kubur, istilah *'ubbād al-qubūr, istighāthah* dan tawassul. Berdasarkan ini, 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān mengritisi kembali pandangan Ibn Jirjīs dengan menulis kitab *Minhāj al-Ta'sīs wa-al-Taqdīs fī Kashf Shubhāt Dāwud Ibn Jirjīs*.[272] Kitab ini hanya meneruskan polemik yang terjadi antara ayahnya 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan dan Ibn Jirjīs. Sebelumnya, 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan menulis "serangan" dengan judul yang sangat keras dan tajam, *Kashf Mā Alqāhu Iblīs min al-Bahraj wa-al-Talbīs 'alá Qalb Dāwud Ibn Jirjīs*. 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan menyebut pandangan-pandangan Ibn Jirjīs sebagai bisikan-bisikan Iblis yang memperdaya dan menipu.

Kitab ini mencoba mengemukakan interpretasi yang berbeda dengan Ibn Jirjīs terhadap teks-teks Ibn Taymīyah dan Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Bahkan, 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān menilai penukilan Ibn Jirjīs menggiring pembaca kepada pemahaman yang berbeda dengan makna yang dimaksud oleh dua *Syaykh al-Islām* tersebut. Tidak hanya itu, 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān juga mempermasalahkan nama "Jirjīs" sebagai nama yang tidak Islami.[273] Ini mungkin disebabkan ketidaksenangannya terhadap kritikan Ibn Jirjīs. Namun sayang sekali, 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān belum menyelesaikan kitab ini, karena ia wafat terlebih dahulu. Oleh karena itu, Maḥmūd al-Alūsī menyempurnakan *Minhāj al-Ta'sīs* sampai selesai.

Selain itu, 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān menulis kritikan terhadap 'Uthmān Ibn Manṣūr dalam meluruskan kesalahan persepsi terhadap Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Kitab ini populer dengan judul *Miṣbāḥ al-Ẓalām fī al-Radd 'alá man Kadhiba 'alá al-Shaykh al-Imām*.

'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Laṭīf (1265-1339 H/1849-1921 M)

Ia disebut dalam kitab *Mashāḥīr Ulamā' Najd* sebagai *al-imām al-jalīl muftī al-diyār al-Najdiyah wa-al-muḥyī al-āthār al-salafīyah* (seorang imam mulia, mufti Najd, dan penghidup ajaran Salafi). Ia lahir

[272] Ilyān Sirkīs, *Mu'jam al-Maṭbū'āt* (Kairo: Maṭba'ah Sirkīs, 1928), 1/169.

[273] 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān, *Minhāj al-Ta'sīs wa-al-Taqdīs fī Kashf Shubhāt Dāwud Ibn Jirjīs* tahqīq: Ismā'īl Sa'd 'Atīq (Riyad: Dār al-Hidāyah, 1408 H), 14.

di kota Hufūf salah satu wilayah di Ihsa'. Di kota ini ia pertama kali belajar al-Qur'an kepada kakeknya dari jalur ibu, 'Abd Allāh Ibn Aḥmad al-Wuhaybī. Setelah itu, ayahnya membawanya kembali ke Riyad pada saat masih remaja. Pada saat berumur empat belas tahun ia masih dapat bertemu dan belajar kepada kakeknya 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan pengarang *Fatḥ al-Majīd*. Selain itu, ia juga belajar lama kepada ayahnya 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān. Semua itu berlangsung pada akhir kekuasaan Fayṣal Ibn Turkī.

Pada tahun 1293 H, ayahnya dan sekaligus gurunya wafat, sehingga membuatnya harus meneruskan rihlah keilmuan ke tokoh lain. Ia berpindah ke Aflāj, dan menetap selama tiga tahun. Selama menetap, 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Laṭīf belajar ilmu *tawḥīd,* fiqh, Hadis, dan tafsir kepada Ḥamd Ibn 'Atīq. Setelah itu, pada tahun 1296 ia kembali ke Riyad untuk mengembangkan teologi dan dakwah Salafi.[274]

Di Riyad, 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Laṭīf mempunyai pengaruh kuat, baik dalam ranah keagamaan maupun politik. Nasehat-nasehatnya membuat para pejabat dan petinggi militer dari keluarga Su'ūd mau berdamai. Bahkan, ketika 'Abd al-'Azīz pertama kali menguasai kota Riyad pada tahun 1319 H atau 1902 M, 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Laṭīf termasuk ulama pertama yang langsung menerima dan membai'atnya sebagai sebagai raja. Oleh karena itu, ia mendapatkan kehormatan dan kesempatan luas untuk menyebarkan pemikirannya selama hampir duapuluh tahun, yaitu sampai tahun 1339 H atau 1921 M.[275]

Di antara murid-muridnya yang terkenal dan berpengaruh adalah Muḥammad Ibn Ibrāhīm.[276] Muḥammad Ibn Ibrāhīm adalah saudaranya sekaligus muridnya, namun ayahnya 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān wafat saat ia masih kecil. Oleh karena itu, Muḥammad Ibn Ibrāhīm lebih akrab dengan keilmuan pamannya 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Laṭīf dan lebih dekat secara genealogi keilmuan kepada Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Ini disebabkan 'Abd Allāh Ibn Ibrāhīm pernah belajar langsung kepada kakeknya, yaitu 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan. Adapun 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan juga langsung belajar kepada kakeknya, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb pendiri gerakan dakwah Wahhābīyah.

---

[274] 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Laṭīf, *Mashāhīr 'Ulamā' Najd,* 1/2.
[275] 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Laṭīf, *Mashāhīr 'Ulamā' Najd,* 3/2.
[276] 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Laṭīf, *Mashāhīr 'Ulamā' Najd,* 3/2.

Di samping itu, terdapat murid-murid lain yang berpengaruh di antara mereka adalah Ṣāliḥ Ibn 'Abd al-'Azīz Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥusayn, Muḥammad Ibn 'Uthmān al-Shāwī, 'Abd al-Lāṭīf Ibn Ibrāhīm Ibn 'Abd al-Lāṭīf pemimpin ma'had dan beberapa universitas keislaman di masanya, 'Abd Allāh Ibn Ḥasan seorang yang pernah menjadi *ra'īs al-quddāt*, 'Abd al-Raḥmān Ibn Sālim al-Dawsarī, 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-'Azīz al-'Anqarī salah satu *qāḍī* di Najd, 'Abd al-Raḥmān al-Qaḥṭānī seorang ahli dalam tahqīq dan kompilasi karya-karya Ibn Taymīyah.[277] Nama pertama, dan dua nama terakhir merupakan tokoh penting dalam perkembangan Salafi di masa berikutnya. Ini disebabkan mereka menjadi guru dan sumber rujukan bagi tokoh-tokoh besar seperti 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz atau populer dengan Ibn Bāz.

Karya-karya 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Laṭīf lebih banyak berupa risalah-risalah. Karya-karya tersebut dikompilasi di dalam *Majāmī' al-Rasā'il wa-al-Masā'il al-Najdīyah*.

Muḥammad Ibn Ibrāhīm (1311-1389 H/1932-1962 M)

Muḥammad Ibn Ibrāhīm masih tergolong *Ālu Shaykh.* Ia adalah keturunan dari 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān melalui jalur Ibrāhīm Ibn 'Abd al-Laṭīf. al-Ziriklī menyebutkan bahwa Muḥammad Ibn Ibrāhīm adalah orang pertama yang menjadi Mufti di Kerajaan Saudi Arabia periode ketiga, yaitu setelah Turki Uthmānī jatuh. Setelah itu, ia menjadi *ra'īs al-quḍāt* (Hakim Agung) kerajaan. Belakangan, ia diangkat menjadi rektor Universitas Islam Madinah. Muḥammad Ibn Ibrāhīm sangat berjasa dalam mendirikan al-Maktabah al-Sa'ūdīyah di Riyad yang mengoleksi lebih dari limabelas ribu buku cetak dan ratusan manuskrip. Selain itu, saat Rābiṭah al-'Ālam al-Islāmī didirikan, ia diminta untuk menjadi pimpinannya.[278]

Sebelum menjadi ulama terkemuka di Saudi, Muḥammad Ibn Ibrāhīm pernah berguru kepada pamannya, 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Laṭīf (w. 1339 H), dan juga ayahnya Ibrāhīm Ibn 'Abd al-Laṭīf. Di antara

[277] 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Laṭīf, *Mashāhīr 'Ulamā' Najd,* 2/4; Al-Ziriklī, *al-A'lām*, 5/307. Beberapa keterangan al-Ziriklī mengenai biografi 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Laṭīf dianggap tidak valid oleh 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Laṭīf. Ini disebabkan al-Ziriklī menulis biografinya berdasarkan karya Muḥammad al-Maghribī dalam *Firqat al-Ikhwān al-Islāmīyah fī Najd*. Oleh karena itu, penjelasan al-Ziriklī hanya dimuat pada bagian ini jika bersesuaian dengan keterangan 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Laṭīf.

[278] Al-Ziriklī, *al-A'lām*, 5/307.

mereka, genealogi yang paling penting adalah 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Laṭīf. Ini disebabkan pamannya ini pernah belajar kepada kakek Muḥammad Ibn Ibrāhīm yang sekaligus ayahnya, yaitu 'Abd al-Laṭīf Ibn 'Abd al-Raḥmān. Muḥammad Ibn Ibrāhīm mempelajari literatur-literatur utama yang menjadi rujukan teologi Salafi kepada 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Laṭīf, seperti *Kitāb al-Tawḥīd*, *al-Uṣūl al-Thalāthah, Kashf al-Shubhāt,* dan karya Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb lainnya. Ia juga mempelajari *turāth* Ibn Taymīyah dalam ranah teologi, seperti *'Aqīdah al-Wāsiṭīyah*, *al-Ḥamawīyah,* dan lainnya.[279] Beberapa karya Muḥammad Ibn Ibrāhīm yang populer adalah *al-Jawāb al-Mustaqīm, Taḥkīm al-Qawānīn*, *Majmū'ah min Aḥādīth al-Aḥkām,* dan *al-Fatāwá*. Semua karyanya dikompilasi berdasarkan dukungan dana dari Raja 'Abd al-'Azīz.[280]

Di antara murid-muridnya yang paling berpengaruh adalah 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz.

'Abd al-'Azīz Ibn Bāz (1330-1420 H/1910-1999 M)

Ia lahir di Riyad pada bulan Dhū al-Ḥijjah tahun 1330 H. Sebelum baligh, 'Abd al-'Aziz Ibn Bāz telah hafal al-Qur'an dengan bimbingan 'Abd Allāh Ibn Mufrīj. Setelah itu, ia belajar kepada Muḥammad Ibn 'Abd al-Laṭīf *Ālu al-Shaykh* –salah seorang saudara 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Laṭīf-, Ṣāliḥ Ibn 'Abd al-'Azīz Ibn 'Abd al-Raḥmān *Ālu al-Shaykh* seorang *qāḍī* di Riyad, Sa'd Ibn Ḥamd Ibn 'Atīq yang juga pernah jadi *qādī* di Riyad, Ḥamd Ibn Fāris wakil Bayt al-Māl di Riyad, Sa'd al-Waqqāṣ al-Bukhārī ahli tajwid di Makkah, Muḥammad Ibn Ibrāhīm *Ālu al-Shaykh*.[281]

Nama terakhir—Muḥammad Ibn Ibrāhīm—merupakan guru yang paling berpengaruh bagi 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, bahkan sangat penting dalam genelogi Salafi. 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz belajar kepada Muḥammad Ibn Ibrāhīm selama sepuluh tahun. Kepada tokoh ini, 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz mempelajari Hadis, aqidah, fiqh, naḥw, farā'iḍ, sejarah Islam, tafsir, sīrah nabawīyah, dan ilmu lainnya sejak tahun 1347 sampai 1357 H Kesungguhannya membuat Muḥammad Ibn Ibrāhīm menaruh kepercayaan yang mendalam, sehingga ia mewasiatkan raja

---

[279] Al-Ziriklī, *al-A'lām*, 5/307.

[280] Al-Ziriklī, *al-A'lām*, 5/307.

[281] Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Ḥamd, *Jawānib Ibn Sīrāt al-Imām 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz*, 19. di download dari www.toislam.com pada tanggal 5 Juli 2016.

agar memilih 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz menjadi *qāḍī*.[282]

Pada periode pertama di Riyad—yaitu sebelum pindah ke Madinah--'Abd al-'Azīz Ibn Bāz telah mempunyai banyak murid. Di antara mereka adalah 'Abd Allāh Ibn Ḥasan Ibn Qu'ūd salah satu anggota tim fatwa *Hay'ah Kibār al-'Ulāmā',* 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Kanhal yang pernah menjadi *qādī* di beberapa kota, 'Abd al-Laṭīf Ibn Shadīd yang berprofesi sama dengan al-Kanhal, 'Abd al-Raḥmān al-Barāk salah satu guru besar di Universitas Islam Muḥammad Ibn Su'ūd, dan lainnya.[283]

Pada tahun 1381 H, 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz pindah ke Madinah untuk menjadi wakil rektor Universitas Islam Madinah. Pada saat itu, rektornya adalah gurunya sendiri, yaitu Muḥammad Ibn Ibrāhīm. Pada tahun 1390 H, ia menggantikan Muḥammad Ibn Ibrāhīm menjadi rektor. Pada masa ini, 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz aktif mengajar di Masjid Nabawī.[284]

Lima tahun setelah itu, ia kembali ke Riyad untuk menjadi pimpinan *Idārat al-Buḥūth al-'Ilmīyah wa-al-Iftā' wa-al-Da'wah wa-al-Irshād*. Posisi ini setingkat dengan menteri kerajaan. Pada saat yang sama, ia menjadi pimpinan al-Majma' al-Fiqhī, Rābiṭah al-'Ālam al-Islāmī, dan menjadi Imam Besar masjid Imam Turkī Ibn 'Abd Allāh sebelum bangunan lama diruntuhkan. Setelah diruntuhkan dan dibangun kembali, maka 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz meminta agar muridnya, 'Abd al-'Azīz Ibn 'Abd Allāh *Ālu al-Shaykh* sebagai Imam Besar. Pada tahun 1414 H, ia diangkat menjadi Mufi Agung untuk kerajaan Saudi, sekaligus ketua *Hay'at Kibār al-'Ulamā'*.[285]

Periode kedua di Riyad—1395 H atau 1975 M—inilah puncak dari karir keilmuan 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz. Murid-muridnya pada periode tersebut sangat banyak. Hampir semua *qāḍī*, guru besar keislaman di universitas, dai, dan para guru di sekolah-sekolah di Saudi adalah murid dari 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz. Di antara mereka yang paling populer adalah Ibn al-'Uthaymīn, Rabī' Ibn Hādī al-Madkhalī, 'Abd al-Muḥsin Ibn Ḥamd al-'Abbād, dan lainnya. Tidak hanya dari Saudi, murid-murid 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz juga luar negeri termasuk Indonesia.

---

[282] Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Ḥamd, *Jawānib Ibn Sīrāt al-Imām*, 20.
[283] Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Ḥamd, *Jawānib Ibn Sīrāt al-Imām*, 26.
[284] Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Ḥamd, *Jawānib Ibn Sīrāt al-Imām*, 26.
[285] Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Ḥamd, *Jawānib Ibn Sīrāt al-Imām*, 26-27.

Pada tahun 1980 M, ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz menyarankan murid-muridnya yang tergabung dalam gerakan Jamāʻah Salafīyah al-Muḥtasibah agar melebarkan pengaruh mereka tidak hanya di negara Saudi. Gerakan tersebut memicu pertumbuhan gerakan Salafi di berbagai negara, seperti Anṣār al-Sunnah al-Muḥammadīyah di Mesir, Ahl al-Ḥadīth di India dan Pakistan. Adapun di Indonesia, gerakan tersebut terlihat dari pembangunan LPBA di Jakarta. Lima tahun setelah itu, lembaga ini berubah menjadi lebih kuat dan formal setingkat Universitas dengan nama LIPIA. Lembaga LIPIA merupakan simbol genealogi yang bersifat institusi pendidikan formal dalam jaringan persebaran Salafi di Indonesia.[286] Belakangan, keberadaan LIPIA sangat berpengaruh dalam penyebaran teologi Salafi di Nusantara.

Adapun karya-karya ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz lebih cenderung kepada fiqh daripada teologi. Tetapi, karya teologisnya termasuk penting. Ia termasuk orang pertama yang mempunyai keberanian mengritisi *sharḥ* teologis yang terdapat dalam *Fatḥ al-Bārī* karya Ibn Ḥajar. Kitab *Fatḥ al-Bārī* merupakan salah satu komentar terbaik terhadap *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

Kritiknya terhadap aliran teologis lain sangat jelas terlihat di dalam *Sharḥ Faḍā'il al-Islām*. Teks atau *matan* dari kitab ini adalah risalah kecil karya Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb. Di dalam komentar kitab ini, ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz mensejajarkan kesesatan Muʻtazilah, Jahmīyah, dan Ashʻarīyah sebagai aliran teologis yang menyimpang dan bidʻah.[287] Di dalam kitab ini juga, ia menilai *istishfāʻ bi-al-mawtá*

---

[286] Ada murid-murid yang tergabung ke dalam gerakan *amr maʻrūf wa-nahī munkar* yang disebut *ḥisbah*. Mereka mendirikan gerakan Jamāʻah Salafīyah al-Muḥtasibah pada tahun 1960-an. ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz menjadi pemimpin spiritual, begitu juga al-Albānī dianggap sejajar dengannya. Gerakan ini tidak sepenuhnya memuaskan aktivis Salafi, karena tidak mampu menahan penyebaran kemungkaran. Oleh karena itu, Juhaymān al-ʻUtaybī –mantan anggota *Muḥtasibah*--menggunakan senjata militer dengan manyandera jamaah haji di Makkah pada tahun 1979. Setelah gerakan Juhaymān al-ʻUtaybī redup, maka pada tahun 1980 ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz menyarankan agar gerakan ini berkembang ke berbagai negara. Dalam konteks ini, ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz termasuk termasuk berjasa dalam pendirian LPBA (Lembaga Pendidikan Bahasa Arab) lalu LIPIA di Indonesia, meskipun ia tidak bersentuhan langsung. Thomas Heghammer dan Stephene Lacroix, "Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-ʻUtaybi Revisited", International Journal of Middle East Studies Vol 39, No. 1. 2007, 103-122.

[287] ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz, *Sharḥ Faḍā'il al-Islām* (Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2007), 63.

(memohon pertolongan kepada orang mati) sebagai bid'ah *amaliyah* yang menyebabkan kekufuran dan keluar dari Islam. Ini disebabkan amalan tersebut termasuk *shirk akbar* (syirik terbesar). Tetapi ia tidak menilai kufur siapa yang melakukan *ta'wīl* terhadap sifat-sifat Allah.[288]

Murid-murid 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz

Sebagaimana disinggung pada pembahasan sebelumnya, murid-murid 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz sangat banyak.

Di antara mereka yang sangat produktif dan sangat berpengaruh dari sisi keilmuan seperti Ibn al-'Uthaymīn (1348-1422 M/1929-2001 M), Ṣāliḥ al-Fawzān (1944-sekarang), Rabī' Ibn Ḥādī (1933-sekarang), 'Abd al-'Azīz al-Rājiḥī dari Saudi Arabia, dan Ali Mustafa Yaqub (1371-1437 H/1952-2016 M) dari Indonesia.

Adapun tokoh pertama, Ibn al-'Uthaymīn dinisbatkan kepada kakeknya 'Uthmān, yang berada lima generasi di atasnya. Adapun nama sebenarnya adalah Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Ṣāliḥ Ibn Muḥammad Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Uthmān Ibn 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Aḥmad Ibn Muqbil *Ālu* Muqbil al-Wuhaybī al-Tamīmī. Ia lahir pada tahun 1347 H di kota Unayzah Saudi Arabia.

Sebelum belajar kepada 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, Ibn 'Uthaymīn pernah belajar kepada 'Abd al-Raḥmān Ibn Nāsir al-Sa'dī. Ketika al-Ma'had al-'Ilmī resmi dibuka di Riyad pada tahun 1372 H, maka ia diizinkan untuk belajar di dalamnya. Ia belajar selama dua tahun di al-Ma'had al-'Ilmī. Setelah itu, ia meneruskannya ke Universitas Muḥammad Ibn Su'ūd. Pada masa inilah Ibn al-'Uthaymīn belajar langsung kepada 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz. 'Abd al-Raḥmān al-Harafī menyebut 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz sebagai guru kedua yang berpengaruh terhadap perkembangan keilmuan Ibn al-'Uthaymīn. Ia belajar kepada 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz banyak hal seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Rasā'il* karya Ibn Taymīyah, ilmu Hadis, fiqh, dan aqidah. Selain itu, ia juga belajar kepada Muḥammad Ibn 'Abd al-'Azīz al-Muṭawwa', 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Awdān, 'Abd al-Razzāq 'Afīfī, Muḥammad Amīn al-Shanqīṭī, dan lainnya.[289]

---

[288] 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, *Sharḥ Faḍā'il al-Islām*, 71.

[289] 'Abd al-Raḥmān al-Harafī, "Tarjamat Muḥammad Ibn Ṣāliḥ al-'Uthaymīn", diakses dari http://www.saaid.net/Doat/alharfi/02.htm pada tanggal 17 Agustus 2016.

Karir keilmuan Ibn al-ʻUthaymīn dimulai sejak gurunya ʻAbd al-Raḥmān al-Saʻdī masih hidup, yaitu pada tahun 1370 H. Ia mengajar di al-Maʻhad al-ʻIlmī di Unayzah. Pada tahun 1376 H, ʻAbd al-Raḥmān al-Saʻdī wafat, sehingga ia langsung menggantikan posisi gurunya sebagai imam, khatib, guru, dan lainnya di kota Unayzah tanpa meninggalkan al-Maʻhad al-ʻIlmī. Sejak masa itu, Ibn al-ʻUthaymīn aktif dalam mengajar di Masjid Jamiʻ dan Maktabah al-Waṭanīyah sampai wafat. Ia juga salah satu guru besar di Universitas Muḥammad Ibn Suʻūd cabang al-Qushaym. Bahkan ia termasuk salah satu yang merumuskan kurikulum pembelajaran al-Maʻhad al-ʻIlmī dan Universitas Muḥammad Ibn Suʻūd. Pada tahun 1398 sampai 1400 H, ia menjadi anggota senat fakultas Sharīʻah dan Uṣūl al-Dīn cabang Qushaym, lalu diangkat menjadi anggota *Hay'at Kibār al-ʻUlamā'* Kerajaan Saudi Arabia pada tahun 1407 H sampai wafat. Pengaruhnya juga dirasakan oleh para peziarah dan para haji melalui *ḥalaqah* di Ḥaramayn selama musim haji.[290]

Karya Ibn al-ʻUthaymīn dalam teologi yang paling fenomenal adalah *al-Qawl al-Mufīd* sebagai komentar terhadap *Kitāb al-Tawḥīd* karya Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb. Di dalam kitab ini, Ibn al-ʻUthaymīn mendefinisikan *tawḥīd* dengan pola pemikiran teologis Ibn Taymīyah dan Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb. *Tawḥīd* menurut Ibn al-ʻUthaymīn adalah pengesaan Allah berdasarkan aspek *rubūbīyah, ulūhīyah,* dan *al-asmā' wa-al-ṣifāt*. Nama Ibn Taymīyah sangat sering ditemukan sebagai referensi utamanya dalam menjelaskan teks *Kitāb al-Tawḥīd*.[291] Ia mengritisi sebagai teolog kontemporer yang cenderung fokus dalam menjelaskan *tawḥīd rubūbīyah*, sehingga menyisakan kesyirikan dalam hal *ulūhīyah*.[292] Ia juga serius dalam melarang ritual-ritual yang dilakukan di kubur. Sebagaimana tokoh semasanya al-Albānī, Ibn al-ʻUthaymīn juga menolak kubur Nabi Saw dianggap bagian dari Masjid Nabawi.[293]

Tokoh kedua, Ṣāliḥ al-Fawzān termasuk teolog Salafi yang sangat produktif. Ia lahir pada tahun 1363 H. Guru pertamanya adalah

---

[290] ʻAbd al-Raḥmān al-Harafī, "Tarjamat Muḥammad Ibn Ṣāliḥ al-ʻUthaymīn", diakses dari http://www.saaid.net/Doat/alharfi/02.htm pada tanggal 17 Agustus 2016.

[291] Ibn al-ʻUthaymīn, *al-Qawl al-Mufīd ʻalá Kitāb al-Tawḥīd* (Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 20211), 3-7.

[292] Ibn al-ʻUthaymīn, *al-Qawl al-Mufīd,* 8.

[293] Ibn al-ʻUthaymīn, *al-Qawl al-Mufīd,* 238.

Ḥamūd Ibn Sulaymān al-Tallāl *qāḍī* di wilayah Quṣaym. Setelah itu, ia melanjutkan sekolah formal di Madrasah Ibtidā'īyah di Fayṣalīyah (1369-1371 H). Lalu ia melanjutkan ke al-Ma'had al-'Ilmī (setingkat Madrasah Aliyah) di Buraydah (1373-1377 H.). Setelah itu, ia belajar di Universitas Muḥammad Ibn Su'ūd di fakultas Sharī'ah (1377-1381 H). Di universitas yang sama, ia mendapatkan gelar Magister dan Doktor dengan konsentrasi fiqh. Persentuhannya dengan 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz adalah saat belajar di Riyad. Selain kepada 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, ia belajar kepada Muḥammad al-Amīn al-Shanqīṭī, 'Abd Allāh Ibn Ḥumayd, 'Abd al-Razzāq 'Afīfī dan lainnya. Karir keilmuannya di Riyad bermula sebagai guru di al-Ma'had al-'Ilmī, lalu menjadi dosen di Universitas Muḥammad Ibn Su'ūd, di fakultas Sharī'ah dan Pasca Sarjana, dan puncaknya menjadi anggota *Lajnah al-Dā'imah li-Iftā' wa-al-'Ilmīyah* dan *Hay'ah Kibār al-'Ulamā'*. Sebelum wafat, 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz dan Ibn al-'Uthaymīn pernah berpesan agar berpegang kepada ajaran Ṣāliḥ al-Fawzān.[294]

Ṣāliḥ al-Fawzān menulis beberapa karya teologis, seperti *Sharḥ 'Aqīdah al-Ṭaḥāwīyah* yang merupakan komentar terhadap teologi al-Ṭaḥāwī (w. 321 H) berdasarkan trilogi *tawḥīd* Salafi. Sebagaimana tokoh Salafi lainnya, Ṣāliḥ al-Fawzān juga menulis komentar terhadap *Kitāb al-Tawḥīd* karya Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dengan judul *I'ānat al-Mustafīd bi-Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd*. Dua kitab induk ini memang menjadi barometer keabsahan seorang tokoh Salafi. Oleh karena itu, tidak ada tokoh Salafi mana pun kecuali berpegang dengan dua kitab tersebut.

Di samping itu, ia juga menulis *al-Irshād ilá Sharḥ al-I'tiqād wa-al-Radd 'alá Ahl al-Shirk wa-al-Ilḥād* mengenai konsep akidah yang benar dan perbedaannya dengan syirik dan *ilḥād* (kekufuran). Ia juga menulis kitab tersendiri mengenai tauhid dengan judul*'Aqīdat al-Tawḥīd*. Kitab ini merupakan ringkasan dari ungkapan-ungkapan teologis yang disarikan dari karya-karya Ibn Taymīyah, Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dan pengikutnya. Ia mengritisi di dalamnya sesuatu yang disebutnya sebagai *al-tayyārāt al-munḥarifah* (ajaran menyimpang) seperti *ilḥād,* tasawuf, asketisme *rahbanah* (seperti rāhib), *qubūrīyah wathanīyah* (penyembah kubur yang paganis), dan bid'ah. Di kitab inilah Ṣaliḥ al-Fawzān

[294] 'Abd al-'Azīz al-'Aysī, "Tarjamat al-Shaykh al-Ṣāliḥ al-Fawzān" dinukil dari http://www.alifta.com, diakses pada tanggal 29 Agustus 2016.

sangat sering menyebut teologi salaf sebagai mesti diajarkan. Pada bab pertama, ia dengan terbuka menyebutkan bahwa kerancuan teologi dapat dipurifikasi dengan banyak hal, di antaranya dengan mengajarkan kitab-kitab Salafi dan menghindari kitab-kitab aliran-aliran yang menyimpang seperti sufi, ahli bid'ah, Jahmīyah, al-Mu'tazilah, Ash'arīyah, Māturīdīyah, dan lainnya kecuali sebatas untuk mengritisinya.[295] Kitab ini diajarkan di sekolah-sekolah Saudi pada tingkatan MA (Madrasah Aliyah). Di Indonesia, beberapa pesantren modern juga menggunakannya, seperti Pesantren Darus Salam Gontor Ponorogo.

Ṣaliḥ al-Fawzān menulis komentar sederhana terhadap karya Ibn Taymīyah dengan judul *Sharḥ 'Aqīdah al-Wāsiṭīyah.* Karya penting lainnya adalah *al-Bayān bi-al-Dalīl fī Nāṣīhat al-Rifā'ī wa-al-Būṭī min al-Kidhb al-Wāḍiḥ*. Kitab ini merupakan tanggapan Ṣāliḥ al-Fawzān terhadap kritikan al-Rifā'ī dan al-Būṭī kepada ulama-ulama Salafi di Najd. Ṣaliḥ al-Fawzān menilai nasehat mereka sebagai sindiran yang penuh dengan kebohongan, terutama mengenai sikap teologis dan fiqh Salafi yang menilai kafir atau sesat terhadap aliran teologi Ash'arīyah, Ibāḍīyah, Shī'ah, dan lainnya.[296]

Tokoh ketiga, Rabī' Ibn Hādī Ibn Muḥammad Ibn 'Umayr atau populer dengan Rabī' Ibn Hādī al-Madkhalī salah seorang guru besar untuk ilmu Hadis di Universitas Islam Madinah. Ia lahir pada tahun 1351 H di Jaradīyah salah satu desa dekat kota Ṣamiṭah. Guru teologi pertamanya adalah Muḥammad Ibn Muḥammad Jābir al-Madkhalī. Ia belajar kitab *Bulūgh al-Marām* dan *Nuzhat al-Naẓar* karya Ibn Ḥajar kepada Nāṣir Khalūfah Ṭayyāsh Mubārakī murid al-Qar'āwī. Saat belajar di al-Ma'had al-'Ilmī, ia mendapat kesempatan belajar kepada Ḥāfiẓ Ibn Aḥmad al-Ḥukmī, ahli teologi Salafi. Pada saat yang sama, ia belajar Hadis kepada Aḥmad al-Najmī, serta akidah kepada Muḥammad Amān al-Jāmī dan ulama lain. Saat kuliah di Universitas Islam Madinah, ia belajar *'Aqīdah al-Ṭaḥāwīyah* kepada 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, ilmu Hadis dan sanad kepada al-Albānī, fiqh, tafsir dan bahasa kepada Muḥammad Amīn al-Shanqīṭī dan lainnnya. Ia menyelesaikan magister di Universitas King 'Abd al-'Azīz cabang Makkah, dan doktoral di Universitas Muḥammad Ibn Su'ūd di Riyad pada tahun 1400 H/1980

---

[295] Ṣāliḥ al-Fawzān, *'Aqīdāt al-Tawḥīd*, 8.

[296] Ṣāliḥ al-Fawzān, *al-Bayān bi-al-Dalīl fī Nāṣīhat al-Rifā'ī wa-al-Būṭī min al-Kidhb al-Wāḍiḥ*, dalam *Mu'allafāt al-Shaykh Ṣāliḥ al-Fawzān,* 6/149.

M[297] Pada masa-masa tersebut, Rabīʿ Ibn Ḥādī al-Madkhalī terlibat aktif dalam pergerakan Jamāʿah al-Salafīyah al-Muḥtasibah yang dipimpin oleh gurunya, ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz.[298]

Rabīʿ Ibn Hādī al-Madkhalī populer sebagai tokoh yang sangat pakar dalam hal *jarḥ wa-taʿdīl* (kritik periwayat Hadis). Bahkan, ia meyakini ilmu ini tidak terbatas dan berhenti hanya pada masa ahli Hadis, tapi masih dapat dipraktikkan sampai saat ini terhadap keilmuan di luar Hadis. Oleh karena itu, tidak sedikit yang tokoh-tokoh yang menjadi objek *jarḥ* Rabīʿ Ibn Hādī, tanpa terkecuali dari kalangan Salafi. Di Indonesia, Jaʿfar ʻUmar Thalib termasuk salah satu orang yang menjadi objek *jarḥ*. Tidak hanya Jaʿfar Umar Thalib, semua ustadz Salafi yang mengisi di radio dan channel TV Rodja dianggap telah keluar dari manhaj Salaf. Di wilayah Timur, tokoh Salafi seperti Dzulqarnain pun tidak luput dari *taḥdhīr* (peringatan). Terlepas dari itu, melalui Rabīʿ Ibn Hādī al-Madkhalī, maka genealogi Salafi *mutashaddid* berkembang ke banyak wilayah, termasuk Indonesia. Fatwa dan nasehatnya sering menjadi rujukan bagi Salafi Indonesia.[299] Akan tetapi sikap Rabīʿ Ibn Hādī al-Madkhalī dibalas oleh sebagian tokoh Salafi muda di Indonesia. Ini terlihat dari sikap Firanda mengritik dan mencela Rabīʿ Ibn Hādī al-Madkhalī. Firanda pun dikritik dan dicela oleh pengikut Rabīʿ Ibn Hādī al-Madkhalī. Bahkan, Dzulqarnain yang dicela oleh Rabīʿ Ibn Hādī al-Madkhalī pun ikut mengritisi Firanda.[300] Pengikut Rabīʿ Ibn Hādī al-Madkhalī belakangan dikenal dengan Salafi Madkhalī.

Tokoh keempat, ʻAbd al-ʻAzīz al-Rājiḥī (1941-sekarang) adalah pewaris teologi Salafi yang berkompeten dalam memahami karya-karya Ibn Taymīyah yang pelik. Ia lahir di Bukayrīyah, salah satu wilayah di Quṣaym. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar sampai

---

[297] Samir Amghar, *La Salafisme D'Aujourd'hui; Mouvements Sectaires en Occident* (Paris: Michalon, 2011), 44; al-Harafī, "Tarjamah Mūjazah li-Shaykh al-ʻAllāmah Rabīʿ Ibn Hādī ʻUmayr al-Madkhalī" diambil dari situs resmi Rabīʿ Ibn Hādī al-Madkhalī *www.rabee.net* pada tanggal 29 Agustus 2016.

[298] Samir Amghar, *La Salafisme D'Aujourd'hui*, 44.

[299] Abu Raihan, "Nasehat as-Syaykh Rabiʿ Ibn Hadi al-Madkhali terhadap Masalah Manhajiah di Indonesia" diakses dari situs resmi Salafi Indonesia *www.salafy.or.id* pada tanggal 29 Agustus 2016.

[300] Sikap Firanda dapat dilihat dengan artikel berseri dari situs resmisnya *www.firanda.com*, lalu ia dikritik oleh murid-murid Rabīʿ Ibn Hādī al-Madkhalī sebagaimana terdapat dalam situs *www.salafy.or.id* dan *www.darussalaf.or.id.* Begitu juga terdapat kritikan dari situs resmi Dzulqarnain *www.dzulqarnain.net,* semua diakses pada tanggal 29 Agustus 2016.

menengah, 'Abd al-'Azīz al-Rājiḥī melanjutkan pendidikannya di Universitas Muḥammad Ibn Su'ūd Riyad sampai doktoral. Ia belajar lama kepada Muḥammad Ibn Ibrāhīm *Ālu al-Shaykh* dan 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz. Kepada 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, ia belajar sejak tahun 1976 sampai gurunya tersebut wafat. Salah satu karya terpenting 'Abd al-'Azīz al-Rājiḥī adalah *taḥqīq* terhadap kitab *Bayān Talbīs al-Jahmīyah* karya Ibn Taymīyah.[301] Pemahamannya terhadap kitab-kitab tersebut membuahkan karya-karya teologis lain yang lebih mendalam daripada teolog Salafi di zamannya. Ia menulis *Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd* dengan pendekatan teologis yang mirip dengan Ibn Taymīyah. Ini terlihat sistematika dan bahasa yang digunakannya dalam mengritisi aliran teologis lain.

Tokoh kelima, Ali Mustafa Yaqub (1952-2016 M.) salah satu ahli Hadis paling produktif di Indonesia. Sebelum menjadi murid 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, Ali Mustafa Yaqub pernah besar dalam tradisi NU selama sembilan tahun, yaitu tahun 1967 sampai 1975 H. Pada masa ini, ia belajar kepada murid-murid Hasyim Ash'ari seperti Syansyuri Baidhowi, Idris Kamali, Adlan, Muhammad Shobari, Ma'shum, Abdul Aziz, Abdul Manan, Ishaq Lathief, dan lainnya. Mereka adalah kiai-kiai pewaris keilmuan Hasyim Asy'ari, terutama dalam masalah fiqh, Hadis, dan teologi. Syansyuri Baidhowi merupakan pengajar dan pengijazah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣāḥīḥ Muslim.* Melalui mereka, Ali Mustafa Yaqub terhubung ke dalam genealogi NU pada generasi ketiga.[302]

Setelah masa tersebut, Ali Mustafa Yaqub belajar di Fakultas Sharī'ah Universitas Islam Muḥammad Ibn Su'ūd yang berada di Riyad, sejak tahun 1976 sampai 1980. Setelah itu, ia melanjutkan pasca sarjana sampai tahun 1985 dengan konsentrasi tafsir dan Hadis. Pada masa tersebutlah Ali Mustafa Yaqub belajar ilmu Hadis dari Muḥamamd Muṣṭafá al-A'ẓamī. Ia belajar Uṣūl al-Fiqh kepada 'Abd al-'Azīz al-

---

[301] Biografi ini disarikan dari situs resmi 'Abd al-'Azīz al-Rājiḥī, "Sīrah al-Shaykh 'Abd al-'Azīz al-Rājiḥī" dalam www.shrajhi.com.sa/pages/index/38 di akses tanggal 9 bulan September 2016.

[302] Sanad *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang dimiliki Ali Mustafa Yaqub terhubung melalui jalur Syansyuri Baidowi dari Hasyim Asy'ari dari Muḥammad Shu'ayb Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Dakkālī al-Maghribī dan bersambung sampai kepada Muḥammad Ibn Ismā'īl al-Bukhārī. Ali Mustafa Yaqub, "Sanad al-Faqīr 'Alī Muṣṭafá Ya'qūb ilá al-Imām al-Bukhārī" ditranskip oleh Izzah, 1-2; Sosok Syansuri Baidowi sebagai pengajar kitab Hadis juga diceritakan dalam Cholidi Ibhar, *Khodimun Nabi; Membuka Memori 1971-1975 Bersama Prof. KH. Ali Musthofa Ya'qub* (Jombang: Pustaka Tebu Ireng, 2016), 52.

Rabīʻah. Ia belajar *kutub al-sittah* (enam kitab Hadis) kepada ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz sejak tahun 1976 bertepatan dengan kembalinya ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz ke Riyad. Ini merupakan masa setelah ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz bertugas menjadi rektor di Universitas Islam Madinah. Selain itu, ia mempelajari fiqh Ḥanbalī dari ʻAbd al-ʻAzīz *Ālu al-Shaykh*.[303] Adapun doktoral, diperoleh Ali Mustafa Yaqub dari Universitas Niẓāmīyah Haydar Ābād pada tahun 2008.[304] Pengaruh ulama Syam pun mulai diserap oleh Ali Mustafa Yaqub sejak 2006 sebelum menyelesaikan penelitian doktoralnya. Ia bersentuhan dengan pemikiran Muḥammad Ḥasan Hītū[305] yang sekaligus pembimbing disertasinya. Ali Mustafa Yaqub memujinya dengan gelar *shaykh al-mashāyikh wa-ustādh al-asātīdhah* (guru sekalian guru).[306] Muḥammad Ḥasan Hītū merupakan alumni Universitas al-Azhar, sehingga dapat dipastikan bahwa ia beraliran teologi Ashʻarīyah. Tokoh ini secara tidak langsung dapat dikatakan sangat berjasa dalam menguatkan sisi Ashʻarīyah dari Ali Mustafa Yaqub yang sempat terpendam.

Begitu juga, Ali Mustafa Yaqub berguru secara personal kepada Wahbah al-Zuhaylī pengarang *al-Fiqh al-Islāmī wa-Adillatuhu* dan *Tafsīr al-Munīr*. Ini terlihat dari ungkapan Ali Mustafa Yaqub yang menyebutnya *Ustādhī al-Kabīr* (Guruku yang Agung) dalam *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawīyah*.[307]

Pengaruh ʻAbd al-ʻAziz Ibn Bāz sangat terlihat dalam karya Ali Mustafa Yaqub terutama saat menanggapi perdebatan *ru'yat al-hilāl* (melihat bulan) dan *ḥisāb* dalam menentukan awal Ramadan. Ia cenderung kepada pandangan ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz bahwa penentuan awal Ramadan berdasarkan Hadis-Hadis Nabi hanyalah dengan dua

---

[303] Ali Mustafa Yaqub, "al-Mu'allif fī Suṭūr" dalam *Maʻāyīr al-Ḥalāl wa-al-Ḥarām* (Jakarta: HATTI, 2010), 389.

[304] Ali Mustafa Yaqub, "al-Mu'allif fī Suṭūr", 389.

[305] Ia merupakan ulama dari Suriah yang menyelesaikan pendidikan perguruan tinggi sampai doktoralnya di Universitas al-Azhar Mesir. Pernah dilarang masuk ke negaranya sendiri oleh pemerintah Suriah sebelum Bashar Assad karena mengritik pemerintah. Setelah itu, ia aktif mengajar dan menjadi guru besar di Universitas Islam Kuwait dan membangun pusat studi Islam di Frankfurt Jerman. Ia aktif menyebarkan teologi Sunni yang beraliran Ashʻarīyah, dan mazhab al-Shāfiʻī. Di antara karyanya adalah *Khullāṣah fī Uṣūl al-Fiqh* (pernah diajarkan pada tahun 2006 sampai 2008 di Ma'had Darus Sunnah yang dipimpin Ali Mustafa Yaqub), *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh, al-Ijtihād*, *Mursal Saʻīd Ibn al-Musayyab*, dan lainnya.

[306] Ali Mustafa Yaqub, *Miʻyār al-Ḥalāl wa-al-Ḥarām*, 22.

[307] Ali Mustafa Yaqub, *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawīyah* (Jakarta: Maktabah Darus Sunnah, 2016), 184.

cara, *ru'yat al-hilāl* dan *ikmāl* (penyempurnaan bilangan bulan menjadi tigapuluh hari).

Keterlibatan Ali Mustafa Yaqub dengan program-program pendidikan dan dakwah Saudi Arabia untuk Indonesia terbukti dengan statusnya yang terdaftar sebagai salah satu *Du'āt* senior di Atase Agama Kedutaan Besar Saudi Arabia. Peran itu bertambah kuat dengan keikutsertaannya dalam penerjemahan buku-buku teologi Salafi. Dalam hal ini, Ali Mustafa Yaqub dipercaya untuk menerjemahkan dua karya teologis Salafi, yaitu *I'tiqād al-A'immah al-'Arba'ah* dan *al-Shirk 'inda al-'Ulamā' al-Shāfi'īyah* karya 'Abd al-Raḥmān al-Khumays. Terjemahan dari dua kitab ini dibagikan gratis kepada mahasiswa LIPIA dan khalayak umum.[308] Akan tetapi Ali Mustafa sendiri, belum tentu meyakini ajaran teologi yang terdapat dalam buku tersebut.

Dalam menghadapi perbedaan NU dan Wahhābī atau Salafi, Ali Mustafa Yaqub lebih cenderung melihat sisi persamaan daripada perbedaan. Ia berpandangan bahwa penyebutan Wahhābī atau Wahhābīyah tidak bersumber dari pengikut Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Penyebutan tersebut berasal dari karya-karya orientalis saat menjelaskan gerakan Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Ali Mustafa Yaqub mendefinisikan Wahhābīyah sebagai ajaran keagamaan yang menggabungkan antara *salafīyah* dalam akidah, dan mazhab Aḥmad Ibn Ḥanbal dalam fiqh.[309]

Adapun NU atau Nahdatul Ulama diartikan oleh Ali Mustafa Yaqub kepada dua definisi. Pertama, NU adalah organisasi keagamaan yang didirikan oleh *al-Imām*[310] Hasyim Asy'ari (1287-1366 H/1871-1947 M) pada tahun 1344 H/1926 M di Surabaya. Kedua, NU adalah ajaran keagamaan yang menggabungkan aliran Abū al-Ḥasan al-Ash'arī dalam akidah, dan mazhab Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī dalam fiqh.[311]

---

[308] Muḥammad Ibn Abdurraḥman al-Khumais, *Aqidah Empat Imam; Imam Abu Hanifah, Malik, Sayfi'i & Ahmad Ibn Hanbal* terj. Ali Mustafa Yaqub (Jakarta: Atase Agama Kedutaan Besar Saudi, 2001); Muḥammad Ibn Abdurraḥman al-Khumais, *Kemusyrikan Menurut Madzhab al-Syafi'i* terj. Ali Mustafa Yaqub (Jakarta: Atase Agama Kedutaan Besar Saudi, 2001).

[309] Ali Mustafa Yaqub, *al-Wahhābīyah wa-al-Nahḍat al-'Ulamā'*; *Ittifāq fī al-Uṣūl Lā al-Ikhtilāf* (Jakarta: Maktabah Dār al-Sunnah), 17.

[310] Ali Mustafa Yaqub termasuk tokoh awal yang mempopulerkan gelar *al-Imām* untuk Hasyim Asy'arī. Ali Mustafa Yaqub, *al-Wahhābīyah wa-al-Nahḍat al-'Ulamā'*, 22.

[311] Ali Mustafa Yaqub, *al-Wahhābīyah wa-al-Nahḍat al-'Ulamā',* 22

Ali Mustafa Yaqub menilai bahwa polemik NU dan Wahhābīyah disebabkan oleh dua faktor, internal dan eksternal. Faktor internal dari polemik tersebut adalah pembacaan teks yang tidak otoritatif terhadap keduabelah pihak, dan analogi dan asumsi penilaian yang keliru. Adapun secara eksternal disebabkan karena memang ada agenda dari luar Islam yang menginginkan perpecahan umat. Ali Mustafa Yaqub mengemukakan persahabatan antara 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz dari kalangan Wahhābīyah dan Sahl Mahfuzh dari NU yang tidak terjebak dengan polemik di atas.[312]

Ali Mustafa Yaqub mencoba menelusuri persamaan antara NU dan Wahhābīyah dalam *uṣūl*, sehingga menemukan sekitar tigapuluh satu (31) kesepakatan. Adapun perbedaan mereka lebih cenderung kepada polemik *lughawī* atau kebahasaan dalam memahami suatu objek permasalahan. Ali Mustafa Yaqub mengemukakan salah satu contoh dari perbedaan mereka adalah tawassul dan ziarah kubur.[313]

Di samping itu, pengaruh 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz yang paling penting adalah sikap Ali Mustafa Yaqub yang menjadikan *Sharḥ al-Ṭaḥāwīyah* karya Ibn Abū al-'Izz sebagai kurikulum wajib di Darus Sunnah tempat ia mengajar. Kitab ini merupakan salah satu kitab akidah yang sangat diminati dan sering diajarkan oleh 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz. Akan tetapi, bukan berarti Ali Mustafa Yaqub mengikuti semua pandangan Ibn 'Abū al-'Izz yang menolak pemahaman majazi dan *ta'wīl* dalam memahami teks-teks Hadis, fiqh dan akidah. Dalam konteks ini, ia cenderung toleran terhadap pandangan gurunya Muḥammad Hasan Hitū yang menerima *ta'wīl* dengan syarat yang ketat. Adapun untuk kehati-hatian, ia memilih untuk menyerahkan pemaknaan teks-teks yang berkaitan dengan sifat kepada Allah.[314] Sikap kehati-hatian tersebut Ali Mustafa Yaqub menyiratkan bahwa pengaruh teologi Ash'arīyah masih tersisa dalam pemikiran teologisnya. Ini dikarenakan sikap hati-hati dengan menyerahkan makna teks kepada Allah atau biasa disebut dengan *tafwīd* adalah salah satu versi dari ajaran Ash'arīyah, terutama kalangan ahli Hadis.

Adapun dalam ilmu Hadis, pengaruh Muḥammad Muṣṭafá al-A'ẓamī lebih dominan daripada pengajaran yang diterima Ali Mustafa

---

[312] Ali Mustafa Yaqub, *al-Wahhābīyah wa-al-Nahḍat al-'Ulamā'*, 25.

[313] Ali Mustafa Yaqub, *al-Wahhābīyah wa-al-Nahḍat al-'Ulamā'*; 37-59.

[314] Ali Mustafa Yaqub, *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥāh*, 39; Muḥammad Ḥasan Hītū, *al-Wajīz Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī* (Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 2009), 237.

Yaqub di Tebu Ireng. Pengaruh ini terlihat dari sikapnya dalam menanggapi al-Albānī. Pada awalnya, Ali Mustafa Yaqub tidak terlalu banyak mengritik al-Albānī sampai pada tahun 2003, Muḥammad Muṣṭafá al-A'ẓamī menyatakan untuk meninggalkan pendapat al-Albānī. Inilah yang menyebabkan polemik panjang antara Ali Mutafa Yaqub dengan Majlis Tarjih Muhammadiyah yang dalam hal ini mengikuti pandangan al-Albānī.[315]

Terlepas dari itu, Ali Mustafa Yaqub termasuk berhasil "menjinakkan" puritanisme Salafi yang pernah diterimanya selama di Saudi Arabia. Bahkan, ia mampu berpikir positif untuk lebih banyak memperhatikan titik-titik persamaan antara Wahhābīyah dan Nahdhatul Ulama. Boleh jadi, sikap ini dapat mendamaikan kedua belah pihak. Tetapi besar kemungkinan sikap moderat Ali Mustafa Yaqub menjadikannya tidak sepenuhnya dianggap Salafi atau NU di kalangan tokoh atau pengikut mereka.

E. Salafi Non-Genealogi; Fenomena al-Albānī (1914-1999 M.)

Ia adalah Muḥammad Nāṣir al-Dīn Ibn Nūḥ Ibn Ādam Ibn Najātī al-Albānī al-Arna'ūṭī. Ia berasal dari Albania, dan lahir di sana pada tahun 1333 H atau 1914 M Ia terlahir dari keluarga yang religius. Ayahnya Nūḥ Ibn Ādam seorang yang bermazhab Ḥanafī, pernah menamatkan sekolah di beberapa ma'had di Istanbul. Setelah itu, ayahnya kembali ke Albania untuk mengajarkan ilmunya. Beberapa waktu setelahnya, al-Albānī terpaksa berimigrasi ke Damaskus ibukota Suriah karena terjadi revolusi Muḥammad Zūghū. Al-Albānī menilai bahwa tokoh ini mengikuti pergerakan revolusi Kemal Attātürk di Turki.[316]

Al-Albānī mengalami perkembangan intelektual yang luar biasa saat tinggal di Damaskus. Di kota ini ia belajar pertama kali bahasa Arab Suriah, lalu disempurnakan dengan bahasa Arab *fuṣḥá*. Ia mengatakan bahwa pembelajaran bahasa tersebut membuat dirinya mampu untuk mendalami ajaran *tawḥīd ṣaḥīḥ* yang tidak ketahui oleh kebanyakan orang Arab (*yajhaluhu akthar al-'arab*) di sekitarnya,

---

[315] Ali Mustafa Yaqub, *Hadis-Hadis Palsu Seputar Ramadan* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2007), 76-136.

[316] Aḥmad Ḥusayn al-Jabbūrī, *Juhūd al-Imām al-Albānī Nāṣir al-Sunnah fī Bayān 'Aqīdat al-Salaf al-Ṣāliḥīn fī al-Īmān bi-Allāh Rabb 'Ālāmīn* (Oman: Dār al-Atharīyah, 2008), 49.

apalagi keluarganya yang bukan Arab.[317] Ungkapan ini menunjukkan bahwa al-Albānī mempunyai kecenderungan yang berbeda dengan masyarakat Arab yang ada di Damaskus saat itu.

Ia mulai mempunyai minat dalam kajian Hadis dan teologi setelah belajar fiqh Ḥanafī kepada ayahnya dan beberapa ulama yang tidak disebutkan namanya. Sebelumnya, ia juga mempelajari ilmu bahasa Arab yaitu naḥw, ṣarf, dan balāghah kepada Sa'īd al-Burhānī. Ia belajar kitab *Marāqī al-Falāḥ* kepada tokoh tersebut. Selain itu, al-Albānī pernah mengecap sekolah formal di Madrasah al-Is'āf al-Khayrī untuk tingkatan *ibtidā'ī* (sekolah dasar). Tetapi ia tidak tamat di madrasah tersebut disebabkan terjadi revolusi rakyat Suriah terhadap tentara Prancis. Revolusi tersebut menyebabkan Madrasah al-Is'āf al-Khayrī terbakar, sehingga ia pindah ke madrasah lain di pasar Sārūjah sampai tamat.[318]

Pada masa ini, al-Albānī bersentuhan dengan pemikiran Muḥammad Bahjat al-Bayṭār (w. 1367 H) yang dikenal cenderung kepada Salafi. Ini merupakan masa yang terpenting dalam memahami perkembangan pemikiran al-Albānī yang awalnya cenderung kepada mazhab Ḥanafī sebagaimana ayahnya, lalu beralih ke Salafi. Selain itu, ia juga dipengaruhi oleh pemikiran Muḥammad Rashīd Riḍá. Maḥmūd Sa'īd Mamdūh menyebutkan dalam *Ittijāhāt al-Ḥadīthīyah* bahwa pergolakan pemikiran al-Albānī setelah mendapat pencerahan dari dua tokoh tersebut menjadi penyebab perselisihan antara al-Albānī dan ayahnya.[319] Asumsi ini diperkuat dengan pengakuan al-Albānī sendiri sebagaimana diceritakan oleh Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Shaybānī. Al-Albānī mengatakan bahwa kecenderungannya kepada Salafi dan ilmu Hadis disebabkan pembacaannya terhadap karya-karya Muḥammad Rashīd Riḍá yang terkompilasi dalam *al-Manār.*[320] Setelah bertahun-tahun belajar secara otodidak, akhirnya al-Albānī menyatakan di dalam *Ṣifat al-Ṣalāt al-Nabī* bahwa dirinya tidak lagi

---

[317] Nūr al-Dīn Ṭālib, *Maqālāt al-Albānī*, 197; Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Shaybānī, *Ḥayāt al-Albānī,* 44; Aḥmad Ḥusayn al-Jabbūrī, *Juhūd al-Imām al-Albānī*, 50-51.

[318] Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Shaybānī, *Ḥayāt al-Albānī,* 44; Aḥmad Ḥusayn al-Jabbūrī, *Juhūd al-Imām al-Albānī,* 52.

[319] Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ, *Ittijāhāt al-Ḥadīthīyah fī al-Qarn al-Rābi'* (Kairo: Dār al-Baṣā'ir, 2009), 233.

[320] Muḥammad Ibrāhīm al-Shaybānī dalam *Ḥayāt al-Albānī* dalam Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ, *Ittijāhāt al-Ḥadīthīyah,* 234.

terikat dengan mazhab mana pun. Ia meyakini bahwa inilah mazhab ahli Hadis terdahulu dan kontemporer. al-Albānī telah memprediksi kritikan dan penolakan dari semua kelompok (*ṭawā'if*) dan mazhab dengan celaan dan cacian.[321]

Setelah itu, al-Albānī mulai mengajak sahabat-sahabatnya untuk melakukan *taṣḥīḥ al-i'tiqād* (pembenaran teologi), fanatisme mazhab, dan berhati-hati terhadap Hadis-Hadis bermasalah. Al-Albānī mengisahkan bahwa ia mengajak komunitasnya untuk menghidupkan Sunnah Nabi yang telah ditinggalkan seperti salat 'Id di *muṣallá* (lapangan). Ia menilai ajakan ini berhasil, sehingga beberapa sahabatnya di Alepo dan Yordania mulai mengadakan salat 'Id di lapangan. Selain itu, ia menggiatkan gerakan agar tidak mendirikan masjid di tempat yang ada kuburnya. Bahkan al-Albānī tidak lagi salat di masjid Agung Umawī karena diyakini bahwa di dalamnya ada kubur Nabi Yaḥyá. Ia menulis kitab *Taḥdhīr al-Sājid min Ittikhādh al-Qubūr Masājid* dan beberapa risalah lain. Seruan al-Albānī tersebut menyebabkan dirinya dipenjara dua kali. Ini disebabkan ada beberapa oknum yang melaporkannya kepada pemerintah dengan fatwa tersebut. Hal itu diperkuat dengan ungkapan al-Albānī saat menentang hukum yang berlaku di Suriah.[322]

Al-Albānī konsisten dalam melarang salat di masjid yang ada kubur di dalamnya. Ini terlihat dari keberadaan al-Albānī saat di Madinah. Maḥmūd Sa'īd Mamdūh menyebutkan dalam disertasinya bahwa al-Albānī keluar dari Madinah dan tidak mengajar lagi di Universitas Islam Madinah disebabkan fatwanya yang menyarankan agar memindahkan kubur Nabi Saw ke luar masjid Nabawi.[323] Sikap ini bukanlah pendirian mengenai persoalan fiqh semata, tetapi lebih

---

[321] Al-Albānī, *Ṣifat al-Ṣalat al-Nabī* (Riyad: Maktabat al-Ma'ārif, 2004), 39-40, 51-52. Ini merupakan edisi yang telah direvisi oleh al-Albānī setelah konflik dengan muridnya--Zuhayr al-Shawīsh--yang memperbanyak dan mempublikasikan karyanya tanpa persetujuan. Ini terlihat dari pengantar al-Albānī di awal kitab. Ia menambahkan beberapa kalimat penting di edisi ini, di antaranya agar tidak langsung mencela dirinya karena perbedaan dengan pemahaman mazhab. Ini disebabkan banyak tokoh-tokoh yang meninggalkan *taqlīd* mazhab tetapi mereka tetap dinisbatkan kepada imamnya. Al-Albānī menyebut pencela orang yang meninggalkan *taqlīd* tetapi berpenampilan seperti ulama, seperti *'an'ām* (Binatang ternak)

[322] Nūr al-Dīn Ṭālib, *Maqālāt al-Albānī*, 197; Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Shaybānī, *Ḥayāt al-Albānī,* 44; Aḥmad Ḥusayn al-Jabbūrī, *Juhūd al-Imām al-Albānī,* 50-51.

[323] Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ, *Ittijāhāt al-Ḥadīthīyah,* 234.

tepat sebagai pendirian teologis yang beririsan dengan fiqh. Hal tersebut disebabkan al-Albānī mengkhawatirkan pelaku salat terjebak kepada syirik sebagaimana terjadi pada Banū Isrā'īl. Al-Albānī dalam membahas ini, sehingga ia menulis dua kitab yang berkaitan dengan masalah ini, pertama *Taḥdḥīr al-Sājid min Ittikhādh al-Qubūr Masājid* yang berisi tentang larangan mendirikan masjid dan salat di atas atau samping kubur,[324] dan kedua *Aḥkām al-Janā'iz wa-Bid'uhā* yang berbicara tentang hukum dan kebid'ahan yang berkaitan dengan kubur.[325]

Terlepas dari persoalan tersebut, al-Albānī tergolong tokoh Salafi yang otodidak dan tekun dalam mendalami ilmu Hadis. Pemahaman-pemahaman teologis dan fiqh yang menjadi polemik dalam kehidupan al-Albānī merupakan hasil dari otodidak yang dilakukannya. Namun, bukan berarti bahwa al-Albānī tidak mempunyai guru sama sekali dalam Hadis. Al-Albānī menyebutkan minimal dua kali menyebutkan nama Muḥammad Rāghib al-Ṭabbākh sebagai gurunya. Di dalam *Ṣaḥīḥ Abū Dāwud*, al-Albānī mengomentari Hadis *musalsal* wasiat dengan mengatakan bahwa *al-Shaykh al-Fāḍil* Muḥammad Rāghib al-Ṭabbākh memberinya *ijāzah* sanad Hadis.[326] Begitu juga, di dalam kitab *Mukhtaṣar al-'Ulū* ia menyebut Muḥammad Rāghib al-Ṭabbākh sebagai *syaykhī fī al-ijāzah* (guruku dalam *ijāzah* sanad Hadis) saat menjelaskan kepalsuan teologis yang dinisbatkan kepada Ibn Taymīyah.[327] Al-Albānī mendapatkan ijazah ini disebabkan jasa Muḥammad al-Mubārak yang melaporkan kepada Muḥammad

---

[324] Al-Albānī, *Taḥdḥīr al-Sājid min Ittikhādh al-Qubūr Masājid* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1392 H), 5.

[325] Al-Albānī, *Aḥkām al-Janā'iz wa-Bid'uhā* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1986), 10.

[326] Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ Abū Dāwud* (Kuwait: Mu'assasah Gharrās, 2002), 5/254. Teksnya adalah:

وهذا الحديث من المسلسلات المشهورة المروية بالمحبة، وقد أجازني بروايته الشيخ الفاضل راغب الطباخ رحمه الله، وحدثني به... وساق إسناده هكذا مسلسلاً بالمحبة.

[327] Al-Albānī, *Mukhtaṣar al-'Ulū li-'Alī al-Ghaffār li-al-Dhahabī* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1412 H), 71. Teksnya adalah:

وقد بين بطلان هذه الفري شيخي في الإجازة الشيخ راغب الطباخ في بعض أعداد مجلة المجمع العلمي بدمشق

Rāghib al-Ṭabbākh mengenai ketekunannya dalam ilmu Hadis.[328]

Di samping itu, Aḥmad Ḥusayn al-Jabbūrī—yang menulis tentang biografi dan ajaran teologis al-Albānī—hanya menyebutkan tiga nama di atas yang menjadi guru al-Albānī, yaitu ayahnya Nūḥ Ibn Ādam, Sa'īd al-Burhānī, dan Muḥammad Rāghib al-Ṭabbākh. Nūḥ Ibn Ādam merupakan gurunya dalam fiqh Ḥanafī, Sa'īd al-Burhānī dalam bahasa Arab, dan Muḥammad Rāghib al-Tabbākh dalam *ijāzah* sanad Hadis.[329] Ini memperkuat asumsi bahwa al-Albānī memang otodidak baik dalam teologi maupun Hadis. Hal tersebut disebabkan pembelajaran Hadis secara *ijāzah* tidak banyak berpengaruh terhadap kedalaman ilmu seseorang dalam memahami kualitas Hadis. Berdasarkan itu, al-Albānī tidak mempunyai beban untuk berbeda atau sepakat dengan siapa pun.

Ketidakterikatan al-Albānī kepada suatu pandangan teologis atau mazhab tersebut perlu diakui. Meskipun ia menyebut dirinya sebagai Salafi, al-Albānī terlihat sangat percaya diri untuk berbeda dengan tokoh sealiran dengannya atau imam panutannya. Bahkan, al-Albānī terus terang dalam mengritisi Ibn Taymīyah, Ibn Qayyim al-Jawzīyah, dan Muḥammad Rashīd Riḍā dalam beberapa persoalan teologis. Sebagai contoh, ia mengritisi mereka karena persoalan keabadian surga dan kebinasaan neraka. Al-Albānī merasa heran terhadap Muḥammad Rashīd Ridā yang "tertipu" dengan menukil pandangan Ibn Qayyim al-Jawzīyah yang cenderung mengatakan neraka akan binasa.[330]

Murid-murid al-Albānī

Pemikiran al-Albānī dalam teologi, fiqh, dan Hadis menginspirasi banyak orang. Oleh karena itu, ada di antara mereka langsung belajar kepadanya seperti 'Abd al-Raḥmān al-Dimashqī dari Suraih, al-Ḥuwaynī dan Muḥammad Ḥisān dari Mesir, Safar al-Ḥawālī, Zuhayr al-Shawīs dari Yordania, Rabī' Ibn Hādī al-Madkhalī dari Madinah, Muqbil Ibn Hādī dari Yaman, dan lainnya. Di antara mereka yang benar-benar belajar secara formal kepada al-Albānī di Universitas hanyalah Rab'ī

[328] Muḥammad Ibn Ibrāhim al-Shaybānī, *Ḥayāṭ al-Albānī,* 46; Aḥmad Ḥusayn al-Jabbūrī, *Juhūd al-Imām al-Albānī,* 52.

[329] Aḥmad Ḥusayn al-Jabbūrī, *Juhūd al-Imām al-Albānī,* 52.

[330] Al-Albānī dalam ta'līqnya terhadap al-Ṣan'ānī, *Raf' al-Astār* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1405 H), 44-45.

Ibn Hādī al-Madkhalī. Adapun yang lainnya murid al-Albānī secara non-formal. Hal tersebut tanpa terkecuali Muqbil Ibn Hādī. Ia baru belajar di Universitas Islam Madinah setelah al-Albānī pindah ke negara lain. Mereka dapat disebut sebagai "murid genealogis al-Albānī".

Adapun di Indonesia tokoh Salafi yang paling banyak terinspirasi dengan pandangan al-Albānī kebanyakan adalah tokoh-tokoh yang pernah mengenyam pendidikan di LPBA pada awal tahun 1980-an. Mereka adalah Abdul Hakim Abdat, Yazid Jawwaz, Farid Okbah, Ainul Harits, Abu Bakar al-Multawi, Yusuf Utsman Baisa. Selain mereka, terdapat Abu Bakar Ba'asyir dan Abdullah Sungkar yang mendapat "keberkahan" dari pengiriman dosen-dosen LPBA ke Pesantren al-Mukmin, Ngruki. Akan tetapi dua tokoh terakhir ini tidaklah memenuhi kriteria Salafi, karena mereka telah berafiliasi sebelumnya dengan al-Irsyad dan Darul Islam (DI). Baik Abu Bakar Ba'ashir maupun Abdullah Sungkar hanya sekedar dipengaruhi oleh Salafi. Di balik itu, mereka juga diperngaruhi oleh Ikhwān al-Muslimīn (IM) dan ideologi-ideologi lainnya.[331]

Terlepas dari itu, di antara tokoh-tokoh tersebut yang paling berpengaruh adalah Abdul Hakim Abdat. Meskipun tidak bertemu langsung dengannya, Abdul Hakim Abdat dan teman-temannya tersebut layak disebut sebagai "murid non-genealogis al-Albānī".

Fenomena Abdul Hakim Abdat perlu mendapatkan perhatian lebih. Ini disebabkan ia bukanlah seorang santri seperti Ali Mustafa Yaqub. Abdul Hakim Abdat tidak pernah mengenyam pendidikan keislaman secara formal, kecuali di lembaga kursus bahasa LPBA (Lembaga Pendidikan Bahasa Arab) pada tahun 1980. Lembaga ini merupakan cikal-bakal dari LIPIA lima tahun setelahnya. Setelah LIPIA berdiri, Abdul Hakim Abdat tidak memenuhi persyaratan administrasi untuk memasuki LIPIA. Lalu, Abdul Hakim Abdat "meniru" apa yang dilakukan oleh al-Albānī, dengan melakukan

---

[331] Solahudin, *NII Sampai JI; Salafy Jihadisme di Indonesia* (Depok: Komunitas Bambu, 2011), 49 dan 140-151. Kemunculan Salafi Jihadis di Indonesia mirip dengan sikap mantan-mantan anggota Jamā'ah Salafīyah Muḥtasibah di Saudi pada akhir tahun 1970-an, seperti Juhaymān al-'Utaybī. Meskipun tidak mempunyai hubungan langsung, fenomena Salafi Jihadis mempunyai latar belakang yang sama, yaitu penegakan *amr ma'rūf wa-nahī munkar* atau dalam skala besar bercita-cita mendirikan negara Islam sebagai sarana menerapkannya. Oleh karena itu, Salafi Jihadis mempunyai latar belakang, misi, dan agenda yang berbeda dengan Salafi yang dibicarakan dalam pembahasan ini.

pembacaan terhadap buku-buku yang terdapat di perpustakaan LIPIA. Beberapa tahun setelahnya, ia sering dilibatkan dalam proyek-proyek ilmiah perpustakaan LIPIA. Tidak lama setelah itu, Abdul Hakim Abdat membuka kajian Hadis di beberapa tempat.[332] Besar kemungkinan interaksi dengan dosen-dosen LIPIA menginspirasi Abdul Hakim Abdat untuk cenderung kepada pemikiran Salafi.

Dalam hal ini, Abdul Hakim Abdat mengakui bahwa dirinya tidak mempunyai guru yang berpengaruh selain buku-buku yang dibacanya. Ini sangat mirip dengan al-Albanī, sehingga wajar sikap tidak bermazhab, anti ilmu kalam, dan penilaian terhadap kualitas Hadis menular kepadanya. Selain al-Albānī, ia banyak dipengaruhi oleh karya-karya ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz.[333]

Pengaruh al-Albānī di dalam pemikiran Abdul Hakim Abdat sangat terlihat jelas dalam banyak hal. Ia menyebut al-Albānī sebagai "ahli Hadis besar" dan "Imam".[334] Sebagaimana al-Albānī menyatakan dirinya tidak bermazhab, Abdul Hakim Abdat juga mengakui tidak bermazhab.[335] Pengaruh al-Albānī tidak hanya dalam pemikiran, tetapi juga gaya bahasa dan cara menyampaikan kritikan. Bahkan, Abdul Hakim Abdat mirip dengan al-Albānī dalam menyebut orang yang dikritiknya. Ini terlihat dari menilai Quraisy Shihab sebagai seorang yang sangat bodoh dalam Hadis dan tafsir.[336] Dalam teologi, pemikiran ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī, Ibn Taymīyah, al-Dhahabī, dan juga al-Albānī selalu menjadi acuan. Oleh karena itu pada buku *al-Masa'il,* Abdul Hakim Abdat membahas dengan serius persoalan *Jihat al-ʻulū* sebagai sifat Allah. Bahkan, ia menegaskan bahwa siapa pun yang tidak meyakini bahwa Allah berada di atas langit, maka tidak tergolong beriman.[337]

Berbeda dengan Ali Mustafa Yaqub yang menyikapi kebiasaan umat Islam di Indonesia dengan positif, Abdul Hakim Abdat menyebut

---

[332] Hartono, "Perkembangan Pemikiran Hadis Kontemporer di Indonesia; Studi Pemikiran Abdul Hakim Abdat dan Ali Mustafa Yaqub" (Tesis, SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009), 65-69.

[333] Hartono, "Perkembangan Pemikiran Hadis Kontemporer di Indonesia", 65-69.

[334] Abdul Hakim Abdat, *Risalah Bidʻah* (Jakarta: Maktabah Muʻawiyah, 2008), 68.

[335] Abdul Hakim Abdat, *Masa'il I* (Jakarta: Darus Sunnah Press, 2010), 136.

[336] Abdul Hakim Abdat, *Masa'il I,* 111.

[337] Abdul Hakim Abdat, *Masa'il I,* 112-131.

pelaku ritual di kubur dan *ḥawl* sebagai penyembah kubur atau "kuburiyyun".[338] Selain itu, di saat Ali Mustafa memandang Ash'arīyah sebagai *Ahl al-Sunnah*, maka berbeda dengan Abdul Hakim Abdat yang menganggap mereka sebagai aliran menyimpang dan sesat.[339]

Perbedaan ini menimbulkan pertanyaan besar, apa yang menyebabkan pemikiran puritan Ali Mustafa Yaqub tidak lebih ketat daripada Abdul Hakim Abdat. Dalam hal ini, Ali Mustafa Yaqub belajar selama sembilan tahun di Riyad dan bersentuhan langsung dengan 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz. Berbeda dengan Abdul Hakim Abdat yang menjadi "al-Albānī Indonesia", tetapi tidak pernah sama sekali bertemu dengan al-Albānī atau tokoh Salafi lain seperti 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz. Besar kemungkinan perbedaan mereka pada latar belakang sebelum bersentuhan dengan Salafi. Ali Mustafa Yaqub pernah belajar sebelumnya kepada murid-murid Hasyim Asy'ari, sedangkan Abdul Hakim Abdat adalah sosok otodidak yang berlatar belakang sekolah umum. Oleh karena itu, wajar jika nanti muncul asumsi bahwa Ali Mustafa Mustafa Yaqub dan Abdul Hakim Abdat tidak mempresentasikan Salafi sesungguhnya, meskipun secara genealogi sangat berkaitan dengan tokoh-tokoh di Saudi Arabia.

Dengan demikian, dua sosok tersebut merupakan representasi dari kelanjutan genealogi Saudi Arabia. Sosok yang pertama terhubung secara formal melalui jenjang pendidikan universitas di Timur Tengah, sedangkan yang kedua terhubung melalui lembaga-lembaga "misi" yang dikembangkan oleh Salafi Saudi Arabia di negara-negara lain.

F. Tipologi Salafi Kontemporer

Jaringan dan genealogi di atas menjadi kabur dengan fenomena terbaru dari perkembangan Salafi. Salafi sebagaimana diakui oleh penggiatnya dan juga peneliti di luarnya mengakui ada perpecahan di kalangan Salafi. Bagi penulis-penulis tentang manhaj Salafi seperti 'Abd Allah Ibn Ṣalfīq al-Ẓufayri, 'Abd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī, dan Abū Usāmah Salīm Ibn 'Id al-Hilalī menyadari gejala tersebut bukanlah perpecahan, tetapi sekedar pengakuan beberapa kelompok yang memiliki kemiripan dengan Salafi. Mereka dianggap sebagai *mudda'ī* (mengaku-aku) Salafi tetapi tidak bermanhaj yang benar atau

[338] Abdul Hakim Abdat, *Masa'il I,* 135.
[339] Abdul Hakim Abdat, *Risalah Bid'ah*, 295.

dalam ungkapan lain menyimpang dari kemurnian Salafi. Kelompok yang dianggap tergolong *mudda'ī* dan menyimpang adalah *Ḥarakīyūn* (Salafi yang dipengaruhi al-Ikhwān al-Muslimīn), *Surūrīyūn* (pengikut Muḥammad Surūr), *Turāthiyūn* (Salafi Kuwait yang dipimpin 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Khāliq).

Secara umum, Salafi—dalam pandangan penulis—dapat dikategorisasikan kepada dua kelompok besar. Pertama adalah *purist Salafi* atau Salafi murni, yaitu kelompok yang sepenuhnya mengikuti manhaj dan teologi yang telah dirumuskan oleh Ibn Taymīyah atau Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Istilah ini sebelumnya pernah digunakan oleh Quintan Wictoriwicz dan Henry Lauzière. Dalam istilah lain, Salafi murni dapat disebut sebagai Salafi "resmi". Terkadang disebut juga dengan Salafi ilmiah, sebagaimana istilah yang populer di kalangan internal mereka. Basis utama dari Salafi dengan kategori ini adalah Saudi Arabia berdasarkan penyebaran genealogis.

Kelompok kedua, *influenced Salafi* atau Salafi campuran. Ini dikarenakan kelompok ini hanya dipengaruhi oleh pemikiran Salafi dalam beberapa aspek teologis dan fiqh, tetapi tidak sepenuhnya sesuai dengan manhaj Salafi murni. Kelompok dalam kategori ini tidak dianggap benar-benar Salafi oleh kelompok yang pertama. Adapun yang tergolong ke dalam kelompok ini beragam. Mereka juga dapat disederhanakan menjadi dua, Salafi *ḥarakī* dan Salafi *jihādī*. Perbedaan keduanya terletak pada sikap mereka terhadap politik dan kekuasaan. Bagi Salafi *ḥarakī,* kebenaran Islam mesti diperjuangkan dalam bentuk pergerakan politik, baik dalam bentuk ormas politik atau partai politik. Fenomena ini terlihat dari kemunculan partai al-Nūr di Mesir. Mereka masih memiliki keterbukaan dalam menerima ideologi politik yang dianggap berasal dari luar Islam, seperti demokrasi. Di Kuwait mereka dikenal dengan sebutan Salafi Surūrī. Adapun Salafi *jihādī* adalah Salafi yang tidak menerima sistem pemerintahn yang dari Islam sebagai negara yang sah. Oleh karena itu, mereka melakukan gerakan militer dan meyakininya sebagai jihad. Pada masa ini, mereka berformulasi ke dalam beberapa pergerakan militer, seperti ISIS (Islamic State in Iraq and Suriah) atau *Dā'ish*. Sebelumnya mereka berasal dari al-Qaeda, lalu mengalami perpecahan.

Beberapa istilah di atas juga pernah dikemukakan oleh Quintan Wictoriwicz yang menyimpulkan bahwa ada tiga faksi dalam tubuh Salafi. Tiga faksi tersebut adalah Salafi *purists*, Salafi *politicos,* dan Salafi

jihadis. Salafi *purists* adalah kelompok yang melakukan pemurnian agama berdasarkan Kitab, Sunnah, dan ijmāʻ para sahabat dan ulama. Salafi *purists* menolak disebut sebagai kelompok politik. Mereka lebih senang disebut dengan *ḥarakah* sebagai pembeda dengan *ḥizb*. Kepartaian atau *ḥizbīyah* dalam perspektif Salafi *purists* dianggap berasal dari pemikiran politik Barat yang sangat berbahaya terhadap kemurnian perjuangan tauhid. Ketika gerakan Salafi yang berafiliasi dengan partai politik dan *jihadis*, maka kalangan Salafi *purists* mempunyai dua pandangan terhadap mereka. Pertama, meskipun keyakinan dasar mereka sama dengan Salafi, gerakan Salafi politik dan *jihadis* tersebut akan cenderung kepada keyakinan *irjā'* sebagaimana Murji'ah klasik. Kedua, mereka dapat dinilai sebagai *rasionalist* (*ahl al-ra'y*) karena melakukan aktivitasnya berdasarkan keinginan manusia (*human desire*).[340]

Salafi *purists,* sebagaimana dikemukakan Quintan Wicktorowicz, mewajibkan keselarasan antara *creed* (akidah) dengan *method* (manhaj). Bagi mereka, Salafi politik dan *jihadis* memang berkeyakinan dengan teologi Salaf, tapi mereka tidak mempunyai *method* dengan manhaj Salafi. Sikap ini terlihat dari pandangan Ibn ʻUthaymīn dan Rabīʻ Ibn Hādī al-Madkhalī yang menolak kemurnian Salafi politik dan *jihadis*. Beberapa tokoh seperti Safar Ḥawālī, Salmān Awdah, ʻAbd al-Raḥmān ʻAbd al-Khāliq (Salafī *Turāthī*), dan lainnya yang disebut terjaring kepada *ḥarakiyūn* dan *sururīyūn* dianggap telah menyimpang dari kemurnian manhaj Salafi. Mereka dinilai telah terpengaruh pergerakan *Ikhwān al-Muslimīn* yang didirikan oleh al-Ḥasan al-Banā dan Sayyid Quṭb. Bahkan, beberapa pergerakan jihad di dunia seperti al-Qaeda diasumsikan oleh Quintan Wicktorowicz sebagai Salafi *jihadis*.[341] Apabila asumsi ini benar, maka gerakan jihad ISIS di Iraq dan Suriah, Jabhat al-Nuṣrah, serta lainnya dapat digolongkan kepada Salafi *jihadis*, karena mereka pada dasarnya faksi baru yang muncul dari al-Qaeda.

Dengan pengistilahan yang berlainan dan konteks yang berbeda, Henry Lauzière menggunakan *term* lain untuk memetakan Salafi. Ia juga membagi Salafi menjadi dua kelompok berdasarkan paradigma pemikiran mereka. Pertama, ia menyebutnya dengan *modernist*

---

[340] Quintan Wicktorowicz, "Anatomy of the Salafy Movement", in *Studies in Conflict & Terrorism,* 2006, 29:207–239.

[341] Quintan Wicktorowicz, "Anatomy of the Salafy Movement", 207-239.

dan *purist*. Adapun *modernist* Salafi adalah mereka yang muncul di akhir abad kedelapan belas sampai pertengahan abad keduapuluh. Kemunculan mereka ditandai dengan persebaran ide-ide Jamāl al-Dīn al-Afghānī, Muḥammad 'Abduh, dan Rashīd Riḍā. Corak yang menjadi pembeda mereka dengan Salafi lain adalah gagasan dalam merekonsiliasikan ajaran Islam dengan sosial, politik, dan ide-ide intelektual yang mencerahkan. Henry Lauzière menyamakan fenomena kemunculan mereka dengan *modernist* di kalangan Katolik Roma. Ini dikarenakan mereka sama-sama kelompok yang terbatas kepada para intelektual keagamaan. Gagasan-gagasan mereka dalam mengikuti *al-salaf al-ṣāliḥ* tidak serta-merta menyebabkan mereka menolak perubahan peradaban. Dalam ungkapan yang sederhana, *modernist* selalu menggunakan rasio untuk menampilkan Islam yang relevan dengan perkembangan masa modern. Oleh karena itu, mereka terlihat dengan isu pembelaan terhadap hak-hak perempuan, pan-Islamisme, gagasan mengenai pemerintah ideal, dan ilmu-ilmu kekinian.[342] Apabila pandangan ini diterima, maka ungkapan pembaharuan dan pencerahan pemikiran sangat relevan dengan Salafi. Akan tetapi, ungkapan ini menjadi tidak relevan lagi untuk perkembangan Salafi kontemporer.

Kedua, Henry Lauzière mengemukakan *term* yang sama dengan Quintan Wicktorowicz, yaitu *purist* Salafi atau Salafi murni. Mereka adalah Salafi yang benar-benar menjadi realita pada masa sekarang. Mereka berorientasi dalam mencapai kemurnian menjalankan ajaran Islam. Mereka terlibat polemik yang berlarut-larut karena sikap merasa paling murni dan otentik dibandingkan kelompok yang lain. Dalam konteks ini, sebutan Salafi dapat dianggap sebagai sinonim dari Wahhābīyah. Henry Lauzière mengasumsikan Wahhābīyah sebagai *the conservative approach to Islam that prevails in Saudi Arabia and was first expounded by Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb* (kelompok yang memiliki pendekatan konservatif dalam memahami Islam yang muncul di Saudi Arabia dan didirikan oleh Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb). Akan tetapi, Salafi menolak penyebutan Wahhābīyah karena dinisbatkan ke tokoh Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Karakter lain mereka adalah menolak bid'ah, perubahan (*inḥirāf*), dan tambahan (*ziyādah*), lalu mengembalikan kepada ajaran tiga generasi pertama

---

[342] Henry Lauzière, *The Making of Salafism,* 4-5.

kemunculan Islam.[343]

Terlepas dari penamaan tersebut, pemetaan terhadap kelompok-kelompok yang muncul dalam Salafi merupakan indikasi dari perbedaan pandangan di antara mereka. Hal tersebut memang menjadi fenomena yang sering terlihat dalam perkembangan Salafi baik di Timur Tengah, Eropa, maupun Asia terutama Indonesia. Di Timur Tengah ada beberapa kejadian yang menggambarkan fenomena tersebut dengan jelas. Minimal terdapat tiga polemik yang dapat dikemukakan pada bagian ini. Pertama, kritik 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz terhadap 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Khāliq tokoh Salafi *Turāthī* di Kuwait. 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz menolak tegas pandangan Salafi *Turāthī* tersebut karena menyebut Salafi di Saudi Arabī sebagai *Salafīyah Taqlīdīyah.* Mereka dinilai terjebak dalam kebutaan dan kejahilan dalam memahami realita.[344]

Pandangan ini dinilai 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz sebagai kebatilan dan kemunkaran. Ia menyatakan bahwa ulama Salafi di Saudi justur lebih memahami realitas yang sebenarnya dan menulis banyak hal tentang persoalan tersebut. Ulama Saudi lebih jernih dalam mengikuti ajaran Salaf. Dalam hal tersebut, ia menegaskan bahwa diri termasuk di antara ulama yang memahami realitas tersebut dengan baik. Oleh karena itu, ia meminta 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Khāliq untuk merujuk pandangannya, dan menyatakannya secara terbuka, baik lisan maupun tulisan.[345]

Kedua, seorang tokoh Salafi terkenal seperti Ibn al-Jibrīn dikritisi keras oleh Rabī' Ibn Hādī al-Madkhalī karena pandangan positifnya terhadap Ḥasan al-Banā dan Sayyid Quṭb, pendiri *Ikhwān al-Muslimīn*. Kritikan tersebut dikembangkan oleh 'Abd Allāh Ibn Ṣalfīq al-Ẓufayrī menjadi sebuah buku dengan judul *al-Malḥūẓāt wa-al-Tanbīhāt 'alá Fatāwá 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Jibrīn*. Di akhir pembahasan, 'Abd Allāh Ibn Ṣalfīq al-Ẓufayrī mengemukakan juga kritik Rabī' Ibn Hādī al-Madkhalī terhadap Salafi *Turāthīyīn* atau *Turāthī* seperti 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Khāliq di Kuwait. Pimpinan *Turāthī* tersebut memandang tokoh Salafi di Saudi yang tidak mau terlibat dalam politik praktis sebagai kekurangan dan kelemahan dalam menolak musuh-musuh Islam. Berdasarkan pandangan ini, *Turāthī* dianggap

[343] Henry Lauzière, *The Making of Salafism,* 6-7.
[344] 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, *Majmū' Fatāwá*, 8/242.
[345] 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, *Majmū' Fatāwá*, 8/243-244.

telah menyimpang dari kemurnian Salafī.[346]

Ketiga, kritik Ṣāliḥ al-Fawzān terhadap Muḥammad Ibn Surūr atau Salafi *Surūrī* redaktur majalah *al-Sunnah* yang dipublikasikan di London. Muḥammad Ibn Surūr dinilai hampir sama dengan ʻAbd al-Raḥmān Ibn al-Khāliq dari kalangan Salafi *Turāthī* yang mencela ulama Salafi di Saudi, penganjur gerakan politik praktis, dan cenderung melakukan *takfīr* terhadap pemerintah dan pelaku dosa.[347] Muḥammad Ibn Surūr dianggap tidak mempunyai otoritas dalam memahami dan mengajarkan akidah Salafi. Bahkan ia disebut oleh Ṣāliḥ al-Fawzān sebagai penentang akidah dan ulama Salafi, penganjur kesesatan, dan menjadi Khawārij.[348] Pandangan yang sama ia kemukakan terhadap perjuangan Ibn Ladīn (Ben Laden) yang dianggap menentang pemerintah sebagai Khawārij.[349]

Fenomena tersebut dalam tradisi Salafi merupakan hal biasa. Sikap mengritisi dan mewaspadi tokoh tertentu yang dianggap menyimpang disebut sebagai salah satu manhaj dalam Salafi—sebagaimana akan dikemukakan pada pembahasan selanjutnya—yang ada di setiap tempat dan masa. Sikap tersebut biasa diistilahkan dengan *taḥdhīr*.

Di Indonesia, fenomena tersebut terlihat dari sikap tokoh-tokoh Salafi yang berdakwah melalui radio dan televisi Rodja melakukan *taḥdhīr* terhadap Salafi "lain". Ini terlihat dari *taḥdhīr* Abdullah Taslim dari Rodja terhadap Adi Hidayat alumni Libya. Abdul Hakim Abdat melakukan *taḥdhīr* terhadap Persis di Bandung. Zulkarnain dari Salafi Makasar melakukan *taḥdhīr* terhadap *jihadis* seperti Jaʻfar ʻUmar Tholib. Selanjutnya, Zulkarnain di*taḥdhīr* oleh pengikut Rabīʻ Ibn Hādī al-Madkhalī. Bahkan, pengikut Rabī Ibn Hādī juga mewaspadai Salafi dari Rodja dengan mempublikasikan rekaman suara tokoh Salafi Madinah tersebut di dunia maya.

Berdasarkan realitas tersebut, pandangan yang membagi Salafi ke dalam beberapa kelompok atau faksi tidaklah berlebihan. Belakangan, ungkapan Salafi *purists* lebih identik dengan Salafi yang fokus dalam penyebaran dakwah dan ilmu. Salafi dalam kategori ini dapat disebut

---

[346] ʻAbd Allāh Ibn Ṣalfīq al-Ẓufayrī, *al-Malḥūẓāt wa-al-Tanbīhāt ʻalá Fatāwá ʻAbd Allāh Ibn ʻAbd al-Raḥmān al-Jibrīn* (Kairo: Dār al-Minhaj, 2013), 150-155.

[347] Ṣāliḥ al-Fawzān, *Mu'allafāt al-Fawzān*, 41/80.

[348] Ṣāliḥ al-Fawzān, *Mu'allafāt al-Fawzān*, 41/44.

[349] Ṣāliḥ al-Fawzān, *Mu'allafāt al-Fawzān*, 41/96.

dengan Salafi *'Ilmī*. Para tokohnya kebanyakan mempunyai genealogi keilmuan ke beberapa universitas atau pusat keilmuan Salafi di Saudi Arabia, Yaman, Mesir, dan Yordan. Di Saudi Arabia mereka terhubung dengan 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, Ibn al-'Uthaymīn, Rabī' Ibn Hādī al-Madkhalī, Ṣāliḥ al-Fawzān dan sebagian besar Salafi yang terhimpun dalam *Hay'at Kibār al-'Ulamā'*. Di Yaman, mereka tergabung kepada pengikut Muqbil Ibn Hādī al-Wadā'ī. Di Yordania, mereka terkoneksi dengan al-Albānī dan murid-muridnya. Di Mesir, mereka terjaring dalam komunitas Anṣār al-Sunnah al-Muḥammadīyah. Akan tetapi, sebagian mereka tidak terhubung langsung ke dalam genealogi tersebut. Jaringan ini termasuk dominan di Indonesia, meskipun sebagian mereka melakukan *taḥdhīr* terhadap yang lain. Di antara mereka adalah pendakwah Salafi yang terdapat di Rodja TV atau Radionya seperti Abdul Hakim Abdat, Abdul Qadir Jawwaz, Badrus Salam, Firanda, Abdullah Taslim, dan lainnya. Sebagian mereka adalah alumni LPBA atau LIPIA.[350] Sebagian lagi tersebar di berbagai daerah dengan membangun komunitas baru seperti Abu Ubaidah Yusuf bin Mukhtar as-Sidawi dengan pesantren al-Furqan di Sidawi, Gresik. Di Sumatera Barat terdapat komunitas Salafi yang terjaring dalam Surau TV. Di Batam terhadap pendakwah Salafi yang aktif di Radio Hang Tuah.

Adapun Salafi yang berhaluan politik praktis terlihat kurang relevan dengan Salafi di Indonesia. Gejala ini lebih tepat dengan perkembangan Salafi di Mesir yang terhimpun dalam Partai al-Nūr. Di Indonesia belum ada satu partaipun yang berdasarkan akidah dan manhaj Salafi. Adapun yang mendekati adalah jaringan Ikhwan Muslimin yang dipengaruhi NII dalam pergerakan dan Salafi dalam akidah. Mereka hanya dipengaruhi atau terwarnai teologi Salafi, tetapi belum cukup memenuhi syarat untuk dikatakan sebagai Salafi, seperti Abu Bakar Ba'asyir dengan MMI (Majlis Mujahidin Indonesia) dan JAT (Jamaah Ansharut Tauhid). Apabila tetap dikatakan sebagai Salafi, maka Abu Bakar Ba'asyir lebih tepat disebut sebagai Salafi *Jihādī* atau *jihadis* jika menggunakan istilah Quintan Wictorowicz. Tokoh lain yang juga tepat disebut sebagai Salafī *Jihādī* adalah Ja'far Umar Tholib, Imam Samudera, Amrozi, dan lainnya.

[350] Tokoh-tokoh Salafi dari Rodja dapat dilihat di www.rodiorodja.com dan rodja.tv.

Genealogi Salafi

Ibn Taymīyah
(661-728 H/1263-1328 M)
Ibn Qayyim
al-Dhahabī
Ibn ‘Abd al-Hādī
Ibn Mufliḥ
Ibn al-‘Izz
Ibn Abū al-‘Izz
Ibn Rajab al-Ḥanbalī
al-Shihāb al-‘Askarī
Aḥmad Ibn Muḥammad al-Shuwayqī
‘Abd al-Bāqī Ibn ‘Abd al-Bāqī
‘Abd al-Qādir Ibn ‘Umar al-Taghlubī
Ibn Sayf
Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb
(1115-1206 H/1703-1791 M)
‘Abd al-Raḥmān Ibn Ḥasan
(1193-1285 H/1779-1868 M)
‘Abd al-Laṭīf Ibn ‘Abd al-Raḥmān
(1225-1293 H/1810-1876 M)
‘Abd Allāh Ibn ‘Abd al-Laṭīf
(1265-1339 H/1849-1921 M)
Muḥammad Ibn Ibrāhīm
(1311-1389 H/1932-1962 M)

‘Abd al-‘Azīz Ibn Bāz
(1330-1420 H/1910-1999 M)
al-Albānī (1420/1990 M)
LPBA-LIPIA
(Abdul Hakim Abdat, Farid Oqbah, Ja’far Umar Talib, Abdul Qadir Jawwaz, dan lainnya)
Ibn al-‘Uthaymīn (1348-1422 M/1929-2001 M), Ṣāliḥ al-Fawzān (1944-sekarang), Rabī‘ Ibn Ḥādī (1933-sekarang), dan ‘Abd al-‘Azīz al-Rājiḥī

Bab V
Manhaj dan Ajaran Teologi Salafi

A. Manhaj Salafi

Istilah “manhaj” merupakan salah satu kata yang sering dikemukakan di kalangan Salafi, sehingga membedakan mereka dengan lainnya. Makna dari kata manhaj secara bahasa adalah *al-ṭarīq al-wāḍiḥ* atau jalan yang jelas.[1] Kata ini sering dimaksudkan untuk menjelaskan suatu metode atau sistem pemikiran dan kaidah yang digunakan oleh seorang penulis buku, seorang tokoh, atau aliran. Belakangan, istilah ini menjadi buah bibir yang sering didengar dari kajian-kajian Salafi ataupun kata utama yang paling banyak ditemukan dalam karya-karya mereka. Besar kemungkinan digunakan sebagai penghindar dari kata *madhhab* yang diidentikkan dengan *taqlīd*.

Dalam konteks ini, kata manhaj lebih identik dengan sistem berpikir atau kaidah yang digunakan oleh Salafi. Meskipun penyusunannya terlambat dibandingkan aliran teologi lain, seperti Mu‘tazilah, Ash‘arīyah, dan Shī‘ah, rumusan manhaj Salafi secara rapi, komprehensif, dan sistematis mulai diseriusi oleh tokoh-tokoh Salafi kontemporer. Selain itu, setiap penulis Salafi mempunyai rumusan yang secara ungkapan berbeda dengan yang lain, tetapi memiliki kesamaan dalam banyak hal.

[1] Muḥammad Ibn Abū Bakar al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*, 688.

Ada beberapa karya penting dari tokoh Salafi yang berkaitan dengan sistemasi manhaj Salaf. Karya tersebut dikatakan penting karena sebagian besar telah "direstui" oleh tokoh-tokoh Salafi yang lebih senior, seperti Ṣāliḥ al-Fawzān dan Rabīʻ Ibn Hādī al-Madkhalī, Ṣāliḥ Ibn ʻAbd ʻAzīz Muḥammad *Ālu al-Shaykh*. Tokoh Salafi senior biasanya termasuk anggota *Hay'at Kibār al-ʻUlamā',* tim *al-Lajnah al-Dā'imah li al-Iftā'*, ulama yang masih keturunan *Syaykh* Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb atau pejabat tinggi kegamaan di Saudi Arabia.

Adapun di antara karya-karya tersebut adalah *Ḥaqīqat al-Manhaj al-Salafī wa-Ḥājat al-Ummah al-Māssah ilayh fī Najātihā wa-ntiṣārihā ʻalá A'dā'ihā* karya ʻAbd Allāh Ṣalfīq al-Ẓufayrī, *Kun Salafīyan ʻalá al-Jāddah* karya ʻAbd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī, *Limādhā Ikhārtu al-Manhaj al-Salafī* karya Abū Usāmah Salīm Ibn ʻĪd al-Hilālī, *al-Wajīz fī ʻAqīdat al-Salaf al-Ṣāliḥ Ahl al-Sunnah wa-al-Jamāʻah* karya ʻAbd Allāh Ibn Àbd al-Ḥamīd al-Atharī.

ʻAbd Allāh Ṣalfīq al-Ẓufayrī mengemukakan dua *marḥalah* atau tahapan dalam perkembangan manhaj Salafi. Pertama, tahapan *tabyīn wa-tawḍīḥ* atau penjelasan terhadap kaidah-kaidah keagaman dan dasar-dasarnya. Masa ini adalah abad-abad awal kemunculan Islam yang ia sebut dengan *ʻahd al-Salaf al-Ṣāliḥ* (masa Salaf yang salih). Masa mereka merupakan standar dalam penimbang kebenaran seseorang, jamaah atau aliran. Itu disebabkan karena agama pada masa mereka dipahami sebagaimana mestinya.[2]

Kedua, tahapan *tadwīn* atau kodifikasi terhadap manhaj Salafi. Masa ini ditandai dengan pengodifikasian Sunnah, penulisan pandangan ulama Salaf terhadap persoalan teologi, *taḥdhīr* (peringatan untuk mewaspadai) persoalan yang tergolong bidʻah. ʻAbd Allāh Ṣalfīq al-Ẓufayrī menyebutkan masa ini lebih tepatnya adalah pada abad ketiga dan keempat Hijriah. Karya-karya pada masa tersebut memang sangat khas dengan tema-tema pertahanan terhadap teologi. Hal tersebut terlihat dari kemunculan kitab *al-Radd ʻalá al-Zanādiqah wa-al-Jahmīyah* dan *al-Sunnah* yang dinisbatkan kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Khalq Afʻāl al-ʻIbād* dan *al-Radd ʻalá al-Jahmīyah* karya al-Bukhārī, *al-Radd ʻalá al-Jahmīyah* karya ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī, dan lainnya.[3]

---

[2] ʻAbd Allāh Ṣalfīq al-Ẓufayrī, *Ḥaqīqat al-Manhaj al-Salafī wa-Ḥājat al-Ummah al-Māssah ilayh fī Najātihā wa-ntiṣārihā ʻalá A'dā'ihā* (Kairo: Dār al-Minhaj, 2014), 32.

[3] ʻAbd Allāh Ṣalfīq al-Ẓufayrī, *Ḥaqīqat al-Manhaj al-Salafī*, 42.

Setelah menjelaskan tentang *marḥalah*, ʻAbd Allāh Ṣalfīq al-Ẓufayrī beranjak menjelaskan corak penggalian *(istimdād)* ajaran keagamaan dalam manhaj Salafi. Ia mengatakan bahwa ada banyak coraknya, tetapi semua itu dapat disederhanakan menjadi tiga corak. Pertama adalah *al-wifāq wa-al-i'tilāf* (kesepakatan dan kesesuaian). Ia mengatakan bahwa ahli Hadis—sebutan lain untuk Salafi—baik dulu dan sekarang tidak berbeda-beda dalam bab teologi, meskipun mereka berbeda masa dan tempat. Ia meyakini bahwa tidak terjadi perpecahan di kalangan mereka sedikit pun, karena ajaran mereka berasal dari satu sumber. Ia membandingkan dengan aliran yang disebut sebagai *ahl al-ahwā' wa-al-bidaʻ* (ahli hawa dan bidʻah) seperti Muʻtazilah yang saling mengafirkan satu sama lain. Ketiadaan perpecahan di kalangan ahl Hadis dipahami ʻAbd Allāh Ṣalfīq al-Ẓufayrī karena mereka langsung mengambil ajaran agama dari Kitab dan Sunnah dengan cara *naql* (penukilan).[4]

Pandangan ʻAbd Allāh Ṣalfīq al-Ẓufayrī ini perlu dipertanyakan karena pada kenyataannya ahli Hadis tidak satu manhaj dalam teologi. Kenyataan tersebut dapat dilihat dari fenomena al-Bukhārī yang berselisih dengan al-Dhuhlī, al-Bayhaqī yang cenderung kepada Ashʻarīyah, Ibn Ḥibbān yang diusir oleh Yaḥyá Ibn ʻAmmār, Ibn al-Jawzī yang mengritisi Ibn al-Ṣaghūnī, dan al-Subkī dengan Ibn Taymīyah. Mereka adalah sama-sama ahli Hadis yang berpolemik dalam manhaj teologi.

Terlepas dari itu, corak kedua dari manhaj Salafi menurut ʻAbd Allāh Ṣalfīq al-Ẓufayrī adalah *al-ʻaql* (rasio), *al-ʻilm* (pengetahuan), *al-fahm* (pemahaman), dan *al-ṣidq* (kejujuran). Maksud dari pernyataan ini adalah Salafi adalah manhaj paling sesuai dengan rasio, pengetahuan, pemahaman yang benar, dan sangat jujur dalam mengikuti Sunnah.[5] Corak ketiga adalah *al-istimrār* (kelanggengan) dan *al-baqā'* (keabadian). ʻAbd Allāh Ṣalfīq al-Ẓufayrī menolak asumsi yang mengatakan bahwa manhaj Salafi hanya bersifat *zamanīyah* (waktu) dan *hizb* (partai politik) atau *jamāʻah* (kelompok) sebagaimana lainnya.[6]

Adapun ʻAbd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī dalam *Kun Salafīyan ʻalá al-Jāddah* mengemukakan terlebih dahulu tentang kesamaan Ahl

---

[4] ʻAbd Allāh Ṣalfīq al-Ẓufayrī, *Ḥaqīqat al-Manhaj al-Salafī*, 49-51

[5] ʻAbd Allāh Ṣalfīq al-Ẓufayrī, *Ḥaqīqat al-Manhaj al-Salafī*, 51-53.

[6] ʻAbd Allāh Ṣalfīq al-Ẓufayrī, *Ḥaqīqat al-Manhaj al-Salafī*, 54.

al-Sunnah wa-al-Jamāʻah dengan Salafi. Bahkan ia menyebutkan nama lain dari kelompok ini, seperti *al-firqah al-nājīyah* (aliran yang selamat), *al-ṭā'ifah al-manṣūrah* (kelompok yang dibantu oleh Allah), dan *ahl al-ḥādīth wa-al-athar* (ahli Hadis dan *Athar*). Akan tetapi, setelah nama "Ahl al-Sunnah" juga dipakai oleh aliran lain, padahal mereka tidak berakidah yang benar, maka Ahl al-Sunnah wa-al-Jamāʻah disebut dengan nama *Salafīyīn*. Dakwah mereka disebut dengan *al-daʻwah al-salafīyah*. Mereka terikat dengan ajaran yang mengikuti Kitab dan Sunnah dengan pemahaman Salaf yang salih dari kalangan sahabat, tābiʻīn, dan siapa pun yang mengikuti mereka dengan berpegang erat kepada Sunnah, menjadikannya ikutan, serta menjauhi bidʻah dan melarangnya. Berdasarkan ini, ia tidak menilai penamaan Ahl al-Sunnah dengan sebutan Salafi sebagai bidʻah.[7]

Pandangan ʻAbd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī tersebut diamini oleh Abū Usāmah Salīm Ibn ʻĪd al-Hilālī di dalam kitab *Limādhā Ikhārtu al-Manhaj al-Salafī.* Bahkan, ia menambahkan satu nama lagi bagi Salafi, yaitu *Ghurabā'* (Orang-orang yang asing), yaitu mereka yang bersikap baik saat orang lain rusak, memperbaiki apa yang telah dirusak sebagian orang terhadap Sunnah, dan menjauh kerusakan dengan menjalankan ajaran agama.

Adapun aliran lain yang menggunakan nama Ahl al-Sunnah menurut Abū Usāmah Salīm Ibn ʻĪd al-Hilālī adalah Ashʻarīyah dan Māturīdīyah. Ia menyebut ʻAbd al-Qāhir al-Baghdādī, Murtaḍá al-Zabīdī, dan Saʻīd Ḥawá sebagai tokoh yang menamakan dua aliran tersebut dengan Ahl al-Sunnah.[8]

Adapun mengenai penamaan Salaf, Abū Usāmah Salīm Ibn ʻĪd al-Hilālī menegaskan bahwa penyebutan Salafīyah sebagai penisbatan kepada Salaf bukanlah termasuk bidʻah, sebaliknya dianggap terpuji. Ini dikarenakan penisbatannya adalah kepada manhaj yang benar. Berdasarkan itu, Abū Usāmah Salīm Ibn ʻAbd Allāh al-Hilālī menyebut pandangan Muḥammad Saʻīd Ramaḍān al-Būṭī—yang menilai Salafi terbatas kepada periode masa yang penuh dengan keberkahan tetapi bukan sebagai suatu mazhab keislaman—sebagai asumsi yang

---

[7] ʻAbd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī, *Kun Salafīyan ʻalá al-Jāddah* (Kairo: al-Dār al-Atharīyah, 2012), 15-16.

[8] Abū Usāmah Salīm Ibn ʻĪd al-Hilālī, *Limādhā Ikhtartu al-Manhaj al-Salafī* (Riyad: Dār Ibn Qayyim, 2011), 66-67.

berdasarkan kebodohan terhadap sejarah *al-Salaf al-Ṣāliḥ*.[9] Pandangan Abū Usāmah Salīm Ibn ʻAbd Allāh al-Hilālī sama dengan apa yang dikemukakan oleh ʻAbd Allāh Ibn Ṣalfīq al-Ẓufayrī sebelumnya.

Adapun para imam yang menjadi tokoh yang diikuti Salafi sebagaimana dikemukakan oleh ʻAbd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī adalah Mālik, al-Shāfiʻī, Aḥmad, Ibn Khuzaymah, Ibn Abū ʻĀṣim, al-Aṣbihānī, al-Ājurrī, dan lainnya.[10] Lalu, ʻAbd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī menyebutkan *Syaykh al-Islām* Ibn Taymīyah dan murid-muridnya seperti Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Ibn ʻAbd al-Hādī, Ibn Kathīr, dan al-Dhahabī. Setelah itu, ia menambahkan *Syaykh al-Islām* Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb dan para imam dakwah salaf setelahnya yang berjasa memunculkan ajaran Salafi dalam sejarah.[11]

ʻAbd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī tidak memasukkan nama Abū Ḥanīfah sebagai tokoh yang diikuti Salafi. Besar kemungkinan dikarenakan Abū Ḥanīfah memberikan porsi yang besar dalam menggunakan qiyās. Sikap yang sama juga dikemukakan oleh Abū Usāmah Salīm Ibn ʻĪd al-Hilālī.[12]

ʻAbd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī menolak asumsi negatif bahwa Salafi sebagai suatu aliran dan pergerakan politik (*al-jamāʻāt al-ḥizbīyah*). Bahkan ia dengan tegas mengatakan bahwa Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb bukanlah pendiri Salafīyah. Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb—bagi ʻAbd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī—hanya sebagai pendakwah Salafi, *mujaddid* (pembaharu), penghidup simbol-simbolnya yang terkubur, dan pengembali ajarannya yang suci di Jazirah Arab setelah terjadi kerusakan, dan tersebar bidʻah dan khurafat.

Meskipun menolak penyebutan Salafi sebagai *hizb* (aliran politik) tetapi, ʻAbd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī merasa tidak keberatan menyebut negara Saudi Arabia sebagai *Dawlah Salafīyah* (negara Salafi). Sikap tersebut berdasarkan pernyataan ʻAbd al-ʻAzīz Ibn ʻAbd al-Raḥmān *Ālu* Suʻūd—pendiri negara Saudi Arabia—, "Aku adalah orang Salafi, akidahku adalah Salafīyah yang mana aku berjalan

---

[9] Abū Usāmah Salīm Ibn ʻĪd al-Hilālī, *Limādhā Ikhārtu al-Manhaj al-Salafī,* 39-40.

[10] ʻAbd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī, *Kun Salafīyan ʻalá al-Jāddah*, 17.

[11] ʻAbd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī, *Kun Salafīyan ʻalá al-Jāddah*, 17.

[12] Abū Usāmah Salīm Ibn ʻĪd al-Hilālī, *Limādhā Ikhtartu al-Manhaj al-Salafī*, 69.

berdasarkan ketetapan Kitab dan Sunnah".[13]

Adapun manhaj Salafi dalam persoalan akidah dirumuskan oleh 'Abd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī menjadi enam kaidah. Pertama, sumber akidah hanyalah Kitab dan Sunnah dengan pemahaman berdasarkan pandangan Salaf yang salih. Kedua, berargumentasi dengan menggunakan Sunnah, baik *mutawātir* (diriwayatkan banyak rawi atau lebih dari sepuluh orang) maupun *āḥād* (diriwayatkan dengan satu sampai sembilan rawi). Ketiga, menerima apa pun yang telah diwahyukan, tidak menolaknya dengan rasio, dan tidak cenderung kepada pembahasan persoalan ghaib yang di luar wilayah kemampuan rasio. Keempat, tidak cenderung kepada pembahasan ahli kalam dan filsafat. Kelima, menolak *ta'wīl* yang batil. Keenam, mengompilasi atau mengompromikan antara teks-teks keagamaan dalam satu persoalan.

'Abd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī juga mengemukakan bahwa kelebihan manhaj Salafi juga enam hal. Pertama, keteguhan penganutnya dalam kebenaran, dan tidak berubah-rubah sebagaimana aliran lainnya yang mengikuti hawa nafsu. Kedua, kesepakatan penganutnya dalam satu ajaran akidah, serta tidak berubah dengan perubahan waktu dan tempat. Ketiga, mereka adalah orang yang paling mengerti Sunnah Nabi Saw, kualitas periwayatannya, sangat cinta terhadapnya, sangat kuat dalam mengikutnya, dan paling banyak menolong ahlinya. Keempat, keyakinan mereka bahwa metode Salaf yang salih adalah *aslam* (lebih selamat), *a'lam* (lebih tahu), dan *aḥkam* (lebih jelas), tidak seperti yang dinyatakan ahli Kalam bahwa Salaf lebih selamat, sedangkan Khalaf (generasi setelah Salaf) lebih tahu dan jelas. Kelima, semangat mereka dalam menyebarkan akidah yang benar, mengajar dan menasehati manusia, serta penolakan terhadap kelompok yang berbeda dan ahli bid'ah. Di bagian lain, ia menyebutkan bahwa kelompok yang dimaksud adalah Rāfiḍah (Shī'ah), Qadarīyah, Jahmīyah, al-Mu'tazilah, Khawārij, Murji'ah, Ashā'irah, Māturīdīyah, dan Sufi. Keenam, 'Abd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī meyakini bahwa manhaj Salaf adalah paling moderat di antara semua aliran. Moderat dalam konteks ini adalah pertengahan antara semua aliran teologis. Dalam persoalan sifat dan nama Allah, maka Salafi bersikap pertengahan antara Jahmīyah yang *ta'ṭīl* (menegasikan) dan

[13] 'Abd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī, *Kun Salafīyan 'alá al-Jāddah*, 17.

Mushabbihah. Dalam persoalan takdir, pertengahan antara Qadarīyah dan Jabarīyah.[14]

Dalam ungkapan yang berbeda, 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Ḥamīd al-Atharī mengemukakan kelebihan Salafi ke dalam empat belas hal. Pertama, *ahl al-wasṭ wa-al-'itidal* (moderat dan pertengahan). Moderat dalam pandangan 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Ḥamīd al-Atharī adalah sikap pertengahan antara kekurangan (*ifrāṭ)* dan berlebihan *(tafrīṭ)*, antara *ghulū* (melampai batas) dan *jafā'* (kekakuan). Kedua, hanya menerima Kitab dan Sunnah sesuai dengan pemahaman Salaf yang salih. Ketiga, imam yang benar-benar diikuti hanya Nabi Muhammad Saw. Keempat, meninggalkan permusuhan dalam agama, menjauhi pelakunya, menghindari perdebatan dalam masalah halal dan haram. Kelima, pengagungan terhadap Salaf yang salih dengan meyakini bahwa jalan mereka lebih selamat, lebih mengetahui kebenaran, dan lebih jelas. Keenam, penolakan terhadap *ta'wīl*, mendahulukan *naql* terhadap rasio. Ketujuh, mereka mengompilasi teks-teks keagaman dalam satu persoalan agar menggiring *mutashābih* (samar) menjadi *muḥkam* (jelas). Kedelapan, mereka adalah teladan terhadap orang salih dalam kebenaran. Kesembilan, mereka tidak menamakan diri atau kelompok mereka selain nama Islam, Sunnah, dan jamaah. Kesepuluh, semangat dalam menyebarkan akidah yang benar, memberikan pengajaran dan nasehat kepada manusia. Kesebelas, mereka adalah manusia yang paling sabar dalam mempertahankan kebenaran perkataan, keyakinan, dan dakwah yang diyakini dan disebarkan. Keduabelas, semangat untuk berjamaah dan perdamaian. Ketigabelas, Allah menjaga mereka dari sikap *takfīr* terhadap sesama mereka. Begitu juga mereka mampu menyikapi kelompok selain mereka dengan adil dan keilmuan. Keempatbelas, kecintaan mereka antara satu dengan yang lainnya.[15]

Dalam hal ini, 'Abd Allah Ibn Ṣalfīq al-Ẓufayrī mengemukakan kelebihan manhaj Salafi lebih banyak daripada 'Abd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī, tetapi lebih sedikit dibandingkan 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Ḥamīd al-Atharī. 'Abd Allah Ibn Ṣalfīq al-Ẓufayrī menyebutkan sembilan kelebihan manhaj Salafi. Pertama, *da'wah ilá al-tawḥīd* (dakwah menuju tauhid) dan *taḥqīq al-ikhlāṣ* (praktik keikhlasan). Ia menjelaskan

---

[14] 'Abd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī, *Kun Salafīyan 'alá al-Jāddah*, 54-56.

[15] 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Ḥamīd al-Atharī, *al-Wajīz fi 'Aqīdat al-Salaf al-Ṣāliḥ Ahl al-Sunnah wa-al-Jamā'ah* (Kairo: Dār al-'Alāmīyah, 2012), 24.

bahwa ini merupakan kelebihan teragung dari manhaj Salafi. Dakwah tauhid dalam manhaj Salafi tidak terbatas kepada tauhid *rubūbīyah,* tetapi juga mencakup *ulūhīyah*. Berdasarkan ini, manhaj aliran-aliran lain berbeda dengan Salafi, karena mereka *tasāhul* (tidak ketat) dalam persoalan *ulūhīyah* sehingga terjebak kepada syirik. Kedua, *tajarrud fi al-ittibā'* (hanya ikut) kepada Nabi Saw, dan langsung kembali kepada Sunnahnya saat terjadi perselisihan. Ketiga, *iqtifā' āthār al-Salaf* (mengikuti ajaran Salaf) dari kalanga sahabat, *tābi'īn*, dan *atbā' al-tābi'īn*. Keempat, *al-thabāt wa-al-rusūkh* (ketetapan dan kedalaman pemahaman) sehingga tidak berubah saat terjadi perubahan situasi politik atau sosial. Kelima, *al-wasaṭīyah wa-al-i'tidāl* (moderat dan pertengahan). Term "moderat" dalam pandangan 'Abd Allāh Ibn Ṣalfīq al-Ẓufayrī terlihat lebih umum daripada 'Abd al-Salām Ibn Sālim al-Suhaymī dan 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Ḥamīd al-Atharī. Moderat dalam konteks ini adalah manhaj yang bersandar kepada firman Allah dan sabda Rasul Allah, bukan berdasarkan akal manusia, apalagi hawa nafsu dan perasaan. Ia tidak menyebutkan perbandingan Salafi dengan aliran teologis lainnya.[16]

Kelebihan manhaj Salafi yang keenam adalah *shumūlīyah* (ketercakupan) yang meliputi ajaran ibadah, *ittibā'* (mengikut) kepada Rasul Allah, muamalah dengan kaidah *taḥqīq al-maṣāliḥ* (mempraktikkan kemaslahatan dan *dar' al-mafāsid* (menolak kerusakan), mencakup kebaikan agama dan dunia, pemimpin dan yang dipimpin, dan berdasarkan kepada lima kaidah *maṣlahah* (menjaga agama, jiwa, kepemilikan dan harta, dan rasio). Ketujuh, manhaj Salafi menerapkan *tahqīq al-walā' wa-al-barā'* (praktik *walā'* dan *barā'*). Kata *walā'* berarti cinta dan dukungan karena sesuai dengan Allah, sedangkan *barā'* berarti kebencian dan kemurkaan karena bertentangan dengan Allah. Kedelapan, manhaj Salafi menjamin bagi pemeluknya kemuliaan, posisi yang tinggi, bantuan dari Allah baik dalam waktu dekat maupun nanti di akhirat. Kesembilan, manhaj Salafi mempunyai kelebihan dalam *naqd li-al-mukhālif bi-ḍawābiṭ al-shar'īyah* (kritik terhadap kelompok yang berbeda dengan kaidah syariat) sebagai usaha dalam menjaga kemurnian agama, Sunnah, dan akidah. Berdasarkan kelebihan ini, 'Abd Allāh Ibn Ṣalfīq al-Ẓufayrī menyebutkan bahwa ada dua sikap keagamaan, yaitu *ta'ṣīl* (menjelaskan

[16] 'Abd Allāh Ṣalfīq al-Ẓufayrī, *Ḥaqīqat al-Manhaj al-Salafī*, 70-74.

sumber kebenaran) dan *taḥdhīr* (mewaspadai kebatilan).[17]

Dua sikap ini memang sangat populer di kalangan Salafi, baik di Timur Tengah maupun di Indonesia. Sebagaimana dikemukakan pada pembahasan sebelumnya, banyak tokoh Salafi di Saudi Arabia yang melakukan *taḥdhīr* terhadap tokoh atau aliran yang juga mengaku Salafi, begitu juga sebaliknya. Semua itu di kalangan Salafi tidaklah dipahami sebagai gejala perpecahan, tetapi lebih tepat sebagai salah satu sikap yang menjadi ciri khas dan kelebihan Salafi, yaitu kewaspadaan terhadap kebatilan.

Dalam hal ini, ʻAbd Allāh Ibn ʻAbd al-Ḥamīd al-Athārī mengemukakan bahwa ada tiga syarat dan ketentuan seseorang yang berdakwah menyebarkan akidah Salafi. Pertama, *salāmat al-mu'taqad* (kelurusan akidah) yang berarti Salafi adalah seorang yang percaya dengan *tawḥīd al-rubūbīyah, tawḥīd al-ulūhīyah,* dan *tawḥīd al-asmā' wa-al-ṣifāt*. Kedua, *salamat al-manhaj* (kelurusan manhaj) yaitu pemahaman terhadap Kitab dan Sunnah berdasarkan kaidah yang benar menuru Salaf yang salih. ketiga, *salāmat al-'amal* (kelurusan amal) yang berarti tidak melakukan bid'ah.[18] Barangkali sikap *taḥdhīr* akan muncul saat seorang yang mengaku menyebarkan dakwah Salafi tetapi tidak mencukup tiga syarat tersebut, sehingga dianggap keluar dari manhaj.

Terlepas dari perbedaan ungkapan para penulis Salafi di atas, penjelasan terakhir dari ʻAbd Allah Ibn ʻAbd al-Ḥamīd al-Atharī dalam *al-Wajīz fi ʻAqīdat al-Salaf al-Ṣāliḥ Ahl al-Sunnah wa-al-Jamā'ah* tentang tiga syarat seorang Salafi dapat menyederhanakan semua penjelasan tentang manhaj Salafi.

Berdasarkan uraian tersebut, manhaj Salafi dapat dirumuskan dengan lebih sederhana lagi kepada dua prinsip. Pertama prinsip kemurnian akidah. Kemurnian akidah Salafi tercermin dari trilogi tauhid (*tawḥīd al-rubūbīyah, tawḥīd al-ulūhīyah,* dan *tawḥīd al-asmā' wa-al-ṣifāt*). Prinsip ini membuat manhaj Salafi berbeda jauh dengan Ash'arīyah, apalagi dengan Mu'tazilah, Shī'ah, Qadarīyah, Jabarīyah, Khawārij, dan Murji'ah. Gerakan-gerakan teroris seperti ISIS, Boko Haram, al-Qaeda, dan lainnya hanya dipengaruhi oleh Salafi

[17] ʻAbd Allāh Ṣalfīq al-Ẓufayrī, *Ḥaqīqat al-Manhaj al-Salafī*, 74-76.

[18] ʻAbd Allāh Ibn ʻAbd al-Ḥamīd al-Athārī, *al-Wajīz fi ʻAqīdat al-Salaf al-Ṣāliḥ Ahl al-Sunnah wa-al-Jamā'ah*, 136.

dalam persoalan sifat-sifat Allah. tetapi kelompok teroris tersebut menambahkan tauhid lain, yaitu *tawḥīd mulkīyah* yang berkaitan dengan pemerintahan Islam dan penerapan hukum Allah. Tambahan tersebut membuat mereka tidak lagi murni bermanhaj Salafi.

Kedua, *ittibāʿ* atau mengikuti generasi *al-salaf al-ṣāliḥ*. Dalam ungkapan lain, keyakinan, pemahaman, dan amalan apapun yang berbeda dengan generasi Salaf, maka terindikasi bidʻah. Setiap bidʻah dianggap sebagai kesesatan. Inilah yang menyebabkan pengikut Salafi—baik ulama maupun awam mereka—sangat keras dalam menolak siapa pun yang dianggap berbeda dengan mereka. Perbedaan dalam masalah "kecil" atau satu persoalan saja, akan membuat seseorang yang mengaku Salafi menjadi keluar dari manhaj Salafi. Dalam ungkapan lain, persoalan *furūʿ* (seperti fiqh) dianggap sama beratnya dengan persoalan *uṣūl* (seperti akidah).

B. Pembakuan Teologi Salafi

Semua tokoh yang termasuk kepada periode pra Damaskus belum mempunyai keseragaman dalam mensitematiskan teologi Salafi. Ibn Taymīyah adalah orang pertama yang berhasil mengompilasi dan mensistematiskan ajaran teologis para pendahulunya. Sebelumnya, di dalam genealogi Baghdad terdapat Ibn al-Jawzī yang mencoba mengritisi pendahulunya dalam masalah sifat Allah dengan menukil periwayatan yang dianggapnya valid bersumber dari Aḥmad Ibn Ḥanbal atau tokoh setelahnya. Tokoh-tokoh yang dikritisi Ibn al-Jawzī adalah Ibn Abū Ḥāmid, Abū Yaʻlá, dan al-Ṣaghūnī. Akan tetapi, kaidah-kaidah yang ditawarkan oleh Ibn al-Jawzī tidak populer karena cenderung mirip dengan Ashʻarīyah, padahal ia anti mereka. Barangkali ketidakpopuleran tersebut dikarenakan karena karya-karya teologis Ibn al-Jawzī tidak komprehensif. Oleh karena itu, Ibn Taymīyah merunut kembali karya-karya tokoh-tokoh pendahulunya dalam mensistematiskan teologi Salafi.

Dalam hal ini, Ibn Taymīyah menyebutkan kepustakaan terpenting dalam teologi Salafi secara berurutan, *al-Radd ʻalá al-Jahmīyah* karya al-Ḥakam Ibn Maʻbad al-Khuzāʻī, *al-Sunnah* karya ʻAbd Allah Ibn Aḥmad Ibn Hanbal, *al-Sunnah* karya Ḥanbal anak dari paman Aḥmad Ibn Ḥanbal, serta *al-Sunnah* karya Abū Dāwud al-Sijistānī, al-Athram, al-Khallāl dan Khushaysh Ibn Aṣram. Begitu juga, *al-Radd ʻalá*

al-Jahmīyah dan *Naqḍ al-Dārimī 'alá al-Marīsī al-Jahmī al-'Anīd fi-mā iftará 'alá Allāh min al-Tawḥīd* karya 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī. Dua kitab ini sangat direkomendasikan oleh Ibn Taymīyah.

Pandangan teologis 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī perlu diperhatikan lebih mendalam. Ini dikarenakan ada kemungkinan ia dipengaruhi oleh karya-karya Muḥammad Ibn Karrām atau tokoh-tokoh yang terpengaruh olehnya, sehingga cenderung menetapkan sifat *tajsīm*, terutama tema *ḥadd* (batas) dan *jihhāh* (arah) sebagai sifat Allah. Ini sangat memungkinkan karena Muḥammad Ibn Karrām wafat pada tahun 255 H, sedangkan 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī lahir tahun 200 dan wafat tahun 281 H.

Di samping itu terdapat *Kitāb al-Tawḥīd* yang dinisbatkan Ibn Khuzaymah, *al-Sunnah* karya al-Ṭabrānī dan judul yang sama oleh Abū al-Syaikh al-Aṣbihānī, *Sharḥ Uṣūl al-Sunnah* karya al-Lālakā'ī, *al-Ibānāh* karya Ibn Baṭṭah, karya-karya Ibn Mandah, *al-Sunnah* karya Abū Dhar al-Harawī, *al-Asmā' wa-al-Ṣifāt* karya al-Bayhaqī, *al-Uṣūl* karya Abū 'Umar al-Ṭilimnakī, *al-Fārūq* karya karya Abū Ismā'īl al-Anṣārī, dan *al-Ḥujjah* karya Abū al-Qāsim al-Taymī. Ia memilih kitab-kitab tersebut, karena pengarangnya sering mengemukakan suatu pendapat dengan menampilkan *sanad* kepada tokoh-tokoh Salaf.[19] Akan tetapi, kitab-kitab tersebut hanyalah sebatas referensi bagi Ibn Taymīyah. Doktrin dan kaidah teologis yang terdapat di dalamnya belum tentu diikuti sebagai sesuatu yang baku dan mapan.

Kematangan Ibn Taymīyah justru dipicu dari perdebatan teologis yang selalu terjadi di masanya. Oleh sebab itu, Ibn Taymīyah termasuk tokoh yang banyak berpolemik dengan tokoh-tokoh Ash'arīyah dan Sufi sezamannya. Hal unik yang terdapat pada Ibn Taymīyah pada saat berpolemik adalah "hafalannya" terhadap teks-teks dan teori musuh. Hafalan tersebut memang tidak menjamin bahwa ia benar-benar memahami argumentasi mereka. Tetapi semua itu menyebabkan Ibn Taymīyah sangat lancar dalam menulis karya-karya cemerlang untuk "mematahkan" ilmu kalam Ash'arīyah, meskipun semua usahanya—sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya—berujung kepada hukuman penjara. Usaha positif Ibn Taymīyah terlihat dari usahanya mempertahankan pemikirannya dan menyerang teologi lain dengan

---

[19] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá* tahqiq: Anwar al-Bāz dan 'Āmir al-Jazari (Riyad: Dār al-Wafā', 2005), 7/75.

merapikan kaidah-kaidah yang berserakan dari kitab-kitab tokoh Salafi terdahulu. Warisan teologis dalam bentuk karya intelektual tersebut ternyata lebih berhasil membuat pengaruh di masa-masa setelahnya.

Karya-karya Ibn Taymīyah sangat efektif meruntuhkan teori-teori kalam yang dianggap baku oleh Ash'arīyah. Sebagai contoh, sebelum meruntuhkannya maka Ibn Taymīyah mengeksplorasi sejarah pertobatan Abū al-Ḥasan al-Ash'arī kepada tiga periode, Mu'tazilah, Asha'rīyah, dan Salaf. Setelah itu, ia mengritisi satu persatu kaidah-kaidah yang diyakini kebenarannya oleh tokoh-tokoh Ash'arīyah, seperti al-Shahrastānī (578 H.) dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī (606 H.). Kritikannya terhadap Fakhr al-Dīn al-Rāzī terlihat lebih keras dibandingkan yang pertama. Ia menulis kitab *Usus al-Tanzīh* untuk menolak kaidah-kaidah yang dipertahankan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam kitab *Usus al-Taqdīs*. Secara umum, ia menolak kaidah-kaidah Ash'arīyah yang dianggapnya mempunyai kemiripan dengan Mu'tazilah di dalam kitab yang lebih besar, yaitu *Dar' al-Ta'āruḍ bayn al-Naql wa-al-'Aql*.

Karya-karya polemik lain juga ditulis Ibn Taymīyah dalam *Bayān al-Talbīs al-Jahmīyah* untuk menolak Jahm Ibn Ṣafwān (128 H.) yang dianggap pertama kali menolak sifat-sifat Allah dan *kasb* dari manusia. Selain itu, ia "menguliti" ajaran Karrāmīyah dan Shī'ah secara umum di dalam kitab *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah.* Karya-karya penolakan teologis terhadap kaum Sufi juga tidak kalah penting untuk dikemukakan. Ibn Taymīyah menulis minimal empat buku untuk mengritisi kelompok spiritualis Muslim tersebut. Pertama, ia menulis *al-Radd 'alá al-Bakrī* yaitu kritikan terhadap tokoh sufi yang bernama al-Bakrī. Kedua, *al-Radd 'alá Ibn 'Arabī* yaitu pengkafiran terhadap Ibn 'Arabī karena menerima keimanan Fir'aun. Ketiga, *Bughyat al-Murtād* yang berisi kritikan terhadap tokoh-tokoh sufi seperti al-Ghazālī yang cenderung kepada interpretasi kelompok Gnostik dan Bātīnīyah. Keempat, *al-Furqān bayn Awliyā' al-Raḥmān wa-awliyā' al-Shayṭān* yang mengemukakan konsep kewalian hakiki dan palsu.

Selain karya-karya polemik, Ibn Taymīyah juga mewariskan kitab-kitab teologis yang bersifat doktrin. *Genre* ini sangat sesuai digunakan untuk bahan daras terutama bagi pemula dalam ilmu tauhid. Oleh karena itu, ia menulis kitab *al-Īmān* yang berisi pokok prinsip keimanan.

Saat diasingkan ke Mesir, Ibn Taymīyah diminta beberapa muridnya untuk memberikan komentar terhadap kitab *'Aqīdah al-Isfahānīyah* yang dikarang oleh Abū Muḥammad al-Isfahānī seorang tokoh kalam terbaik dari Isfahan yang pernah hijrah ke Mesir. Ia menegaskan bahwa *sharḥ* terhadap kitab *al-'Aqīdāh al-Isfahānīyah* mesti dengan menjelaskan substansi yang berbeda dengan pengarang, karena kebenaran Allah dan Rasul lebih berhak diikuti.[20] Penegasan tersebut menunjukkan bahwa Ibn Taymīyah menilai al-Isfahānī menyimpang dalam beberapa kaidah. Kritik ini ditulisnya pada tahun 712 H., yaitu tiga tahun setelah Ibn 'Aṭā' Allāh wafat di Kairo. Sebelumnya, tokoh sufi ini juga pernah berpolemik dengan Ibn Taymīyah dalam permasalahan teologis dan tasawuf.[21] Selain itu, Ibn Taymīyah juga menulis kitab-kitab dalam kategori ini seperti *al-'Aqīdah al-Wāsiṭīyah*, *al-Risālah al-Tadmīrīyah*, *al-Imān al-Awsāṭ* dan lainnya.

Terdapat karya-karya teologis yang bersifat tematik seperti kitab *al-Nubūwāt* yang bermuatan mengenai perbedaan mukjizat para nabi, keramat wali, dan keajaiban penyihir. Sebagaimana tradisi Ibn Taymīyah, polemik terhadap tokoh pendahulu juga ditemukan di kitab ini, meskipun tidak terlalu mendalam. Ungkapan terpenting lain yang ia kemukakan di dalam *al-Nubūwat* adalah kekeliruan Ibn Sīnā yang tidak membedakan kejadian luar biasa pada tiga golongan tersebut. Ia menyebut Ibn Sīnā—yang digelari sebagai *al-shaykh al-ra'īs*—sebagai tokoh terbodoh yang berbicara pada tema ini.[22] Kitab lain dengan tema yang lebih relevan untuk konteks Nusantara adalah *Qā'idah Jalīlah fī al-Tawassul wa-al-Wasīlah*. Ia mengemukakan kriteria tawassul yang diperkenankan dan dilarang berdasarkan trilogi *tawḥīd*.

Selain Ibn Taymīyah, karya-karya Ibn Qayyim al-Jawzīyah juga dianggap otoritatif merepresentasikan teologi Salafi. Ibn Qayyim al-Jawzīyah menulis kitab *Ijtimā' Juyūsh al-Ummah fī Ghazw al-Mu'aṭṭilah wa-al-Jahmīyah*. Kitab ini merupakan sikap Ibn Qayyim al-Jawzīyah dalam "memerangi" kelompok yang ia sebut dengan *mu'aṭṭilah* (penegasi sifat) dan Jahmīyah. Mereka dianggap oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah menyimpang karena melakukan *ta'wīl* terhadap ayat-ayat

---

[20] Ibn Taymīyah, *'Aqīdah al-Isfahānīyah* tahqiq: Ibrāhīm al-Sa'īdī (Riyad: Maktabah al-Rashīd, 1415 H.), 17.

[21] Ibn Abd al-Hadi al-Maqdisī, *al-'Aqd al-Farīd* tahqiq: Muḥammad Ḥāmid al-Qafī (Beirut: Dār al-Kātib al-'Arabī, t.t.), 286; Ibn Kathīr, *al-Bidāyah al-Nihāyah*, 14/51.

[22] Ibn Taymīyah, *al-Nubūwāt* (Kairo: al-Maṭba'ah al-Salafīyah, 1386), 5.

sifat.[23] Nilai tambah dalam kitab ini yang membedakannya dengan karya teologi lain adalah sistematika Ibn Qayyim al-Jawzīyah dalam menulis isinya berdasarkan kelompok ulama. Ia membagi satu bab dan sub untuk golongan ulama yang berbeda-beda, namun berteologi sama.

Pada masa kontemporer, beberapa tokoh Salafi kembali melestarikan dan mensistematiskan ajaran pendahulunya dalam beberapa metode. Ada tiga metode yang dilakukan untuk mengodifikasi teologi Salafi. Pertama, ada yang melakukan cara tradisional, yaitu dengan memberikan komentar *(ta'līq)* dan penjelasan *(sharḥ)* terhadap kitab-kitab terdahulu, seperti Abd al-Raḥmān Ālu Shaykh dengan kitab *Fatḥ al-Majīd Sharḥ Kitāb al-Tawhīd*. Abd al-Raḥman Ālū Shaykh memberikan komentar yang panjang terhadap matan *Kitāb al-Tawḥīd* karya Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. Selain itu, ada Ibn al-'Uthaymīn yang menulis *al-Qawl al-Mufīd* yang juga memberikan komentar terhadap kitab yang sama. Kitab Ibn al-'Uthaymīn ini terlihat lebih lengkap dan ilmiah dibandingan sebelumnya. *Sharḥ* terhadap kitab yang sama juga dilakukan oleh Ṣāliḥ Ibn 'Abd al-'Azīz Ālu al-Shaykh dengan judul *Kifāyat al-Mustazīd bi-Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd*.[24]

Kedua, terdapat metode yang mandiri yaitu dengan mengompilasi sendiri teologi Salafi sesuai dengan sistematika penulisan kontemporer. Ini terlihat dari karya Ṣāliḥ Ibn Fawzān yang menulis secara berseri kitab *'Aqidat Ahl al-Sunnah*. Kitab ini sangat relevan untuk diajarkan di lembaga pendidikan Islam modern. Selain itu, ada yang menulis teologi Salafi secara tematik, seperti al-Albānī yang menulis *al-Tawassul*.[25]

Ketiga, beberapa penulis lebih tertarik melakukan penyuntingan teks atau *taḥqīq* berdasarkan disiplin ilmu Filologi terhadap naskah-naskah teologi yang dianggap sebagai sumber ajaran Salafi. Ini terlihat dari *taḥqīq* kitab *al-Intiṣār* karya Ismā'īl Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Ṣabūnī (449 H.)[26] yang dilakukan oleh 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Majīd al-

---

[23] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Ijtimā' Juyūsh al-Ummah fī Ghazw al-Mu'aṭṭilah wa-al-Jahmīyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1984), 45.

[24] Ṣāliḥ Ibn 'Abd al-'Azīz, *Kifāyat al-Mustazīd bi-Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd* (Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2008);

[25] Aḥmad Ḥusayn al-Jabbūrī, *Juhūd al-Imām al-Albānī* Nāṣir al-Sunnah wa-al-Dīn fī Bayān 'Aqīdat al-Salaf al-Ṣāliḥīn, (Oman: Dār al-Atharīyah, 2008), 61 dan 171; Al-Albānī, *al-Tawassul; Anwā'uhu wa-Aḥkāmuhu* (Oman: al-Maktab al-Islāmī, 1986).

[26] Ismā'īl Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Ṣabūnī dilahirkan tahun 373 H. Ia adalah salah

Shamīrī di Dār al-Ḥadīth yang bertempat di Kota Dammāj, Yaman. Setelah dilakukan pengeditan dan anotasi, ʻAbd al-Raḥmān Ibn ʻAbd al-Majīd al-Shamīrī mempublikasikan kitab ini dengan judul lain, *ʻAqīdat al-Salaf wa-Aṣḥāb al-Ḥadīth*. Di pengantar *tahqīq* disebutkan, "Pengarang kitab ini adalah seorang Salafi Sunni sebagaimana terbukti dari isi kitabnya. Itu merupakan kitab yang luarbiasa, karena di dalamnya terkandung ajaran-ajaran teologinya yang berdasarkan kerpada Kitab, Sunnah, dan pemahaman *al-salaf al-ṣāliḥ*".[27] Dalam tradisi *taḥqīq* Salafi, merubah judul kitab tidak menjadi suatu masalah sebagaimana terlihat dari publikasi kitab ini.

Al-Albānī termasuk tokoh yang banyak melakukan *taḥqīq* dan *takhrīj* terhadap karya-karya teologis Salafi, seperti *Kitāb al-Īmān* karya Ibn Taymīyah yang memuat pokik-pokok keimanan, *Sharḥ al-ʻAqīdah al-Ṭaḥāwīyah* karya Ibn Abū al-ʻIzz yang merupakan murid terbaik Ibn Qayyim al-Jawzīyah dalam memberikan *sharḥ* matan teologi yang sesuai dengan trilogi tauhid, dan *Kitāb al-ʻUluw* karya al-Dhahabī yang memperkuat doktrin *Jihat al-ʻuluw* (ketinggian Allah).[28]

Selain kitab tersebut, terdapat kitab *al-Naqḍ ʻalá al-Murīsī al-Jahmī* yang dinisbatkan kepada ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī (280 H.) ditahqīq dan dipublikasikan dalam edisi lux oleh Aḥmad ʻAlī al-Qufaylī. Kitab ini lebih tegas daripada karya Ismaʻīl Ibn ʻAbd al-Raḥmān al-Ṣābūnī dalam menjelaskan doktrin-doktrin sifat. Bahkan kitab ini tergolong kitab tertua yang menjadi referensi utama teologi Salafi di abad ketiga. Ini merupakan karya yang yang menjelaskan kritikan tajam ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī terhadap Bishr al-Murīsī. Hal terpenting dari naskah yang dijadikan rujukan *taḥqīq*—sebagaimana dikemukakan Aḥmad ʻAlī al-Qufaylī—adalah informasi pembelajaran kitab tersebut pada masa Ibn Taymīyah (728 H.). Penyalin naskah tersebut mempelajarinya dari Abū al-ʻAbbās Aḥmad Ibn Abū Bakar al-ʻIzz yang langsung mendapatkan ijazah dari Ibn Taymīyah.[29] Kolofon

---

satu guru dari al-Bayhaqī yang berpengaruh. Ia telah dinobatkan menggantikan posisi ayahnya yang meninggal karena dibunuh, sedangkan usianya belum baligh. Teman sejawatnya seperti Ibn Fūrak dan Abū Isḥāq al-Isfaraynī sering menghadiri majlisnya, karena keindahan ungkapan-ungkapan yang dimiliki Ismāʻīl Ibn ʻAbd al-Raḥmān al-Ṣābūnī. Al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalāʼ*, 42/18.

[27] ʻAbd al-Raḥmān Ibn ʻAbd al-Majīd al-Shamīrī, Taḥqiq *ʻAqidat al-Salaf wa-Aṣḥāb al-Ḥadīth*, (Dammāj: Maktabah al-Imām al-Wādiʻī, 2007), 10.

[28] Aḥmad Ḥusayn al-Jabbūrī, *Juhūd al-Imām al-Albānī*, 76-77.

[29] ʻAlī Aḥmad al-Qufaylī, "Muqaddimah al-Taḥqiq" dalam *Naqḍ ʻUthmān Ibn*

tersebut menjadi bukti kuat bahwa karya-karya ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī memang menjadi pegangan Ibn Taymīyah dalam persoalan teologi. Asumsi ini diperkuat oleh kesaksian Ibn Qayyim al-Jawzīyah yang menyebutkan bahwa Ibn Taymīyah memang mewasiatkan murid-muridnya untuk berpegang dengan kitab *al-Naqḍ ʻalá al-Murīsī al-Jahmī* dan *al-Radd ʻalá al-Jahmīyah*. Ibn Taymīyah mewasiatkannya dengan penuh penekanan dan pengagungan terhadap dua kitab tersebut. Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah menambahkan rasionalisasi sikap gurunya tersebut disebabkan di dalam dua kitab tersebut terdapat argumentasi penetapan terhadap *al-tawḥīd* dan *al-asmāʼ wa al-ṣifāt* berdasarkan akal (rasio) dan *al-naql* (periwayatan teks).[30]

Penyuntingan teks tersebut tidak hanya terbatas kepada kitab-kitab yang berhaluan Salafi, tetapi juga menyentuh karya yang cenderung berbeda dengan mereka. *Taḥqīq* dengan model ini ditujukan untuk memberikan kritik terhadap ajaran yang terkandung dalam teks yang disunting. Aktivitas ini disebut dengan *taʻlīq*. Ini sebagaimana ditemukan dari penyuntingan Ibn Jibrīn terhadap kitab *al-Asmāʼ wa-al-Ṣifāt* karya al-Bayhaqī.

Berdasarkan karya-karya tersebut, teologi Salafi mempunyai kekhasan jika dibandingkan Ashʻarīyah dan Māturidīyah, baik dari sisi metodologi maupun substansi. Dari sisi substansi, terdapat pembaharuan dalam teologi Salafi. Topik terpenting dari inovasi tersebut antara lain, pertama trilogi *tawḥīd* yang terdiri dari *ulūhīyah, rubūbīyah,* dan *al-asmāʼ wa-al-ṣifāt*. Tiga term ini pertama kali dipatenkan oleh Ibn Taymīyah, meskipun secara literal pernah ada di kalangan teolog sebelumnya. Ibn Taymīyah memberikan defenisi yang lebih lugas dan jelas daripada pendahulunya. Kedua, *tawassul* yang merupakan *natījah* dari trilogi *tawḥīd* tersebut. Tanpa trilogi tersebut, konsep tawassul dalam Salafi sulit dijelaskan.

C. Trilogi Tauhid Sebagai Inovasi Teologi Salafi

Sebagaimana disinggung sebelumnya, trilogi *tawḥīd* merupakan hasil inovasi Ibn Taymīyah dalam membangun dan mensistematiskan prinsip dasar dalam teologi Salafi. Konsep ini—terutama ulūhīyah dan

---

Saʻīd al-Dārimī, (Madinah: Dār al-Naṣīḥah, 2012), 62.

[30] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Ijtimāʻ Juyūsh al-Ummah ʻalá Ghazw al-Muʻaṭṭilah wa al-Jahmīyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1984), 143.

rubūbīyah—belum ditemui dalam karya-karya Aḥmad Ibn Ḥanbal, ʻAbd Allāh Ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal, Ibn Khuzaymah, ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī, Ibn Abū Ya'lá, Ibn al-Ṣāghūnī, Ibn al-Jawzī, Ibn Qudāmah dan lainnya. Namun konsep trilogi ini telah diterima oleh semua kalangan yang menyebut dirinya Salafi pasca Ibn Taymīyah.

Dalam ungkapan lain, seseorang atau kelompok tidak akan disebut Salafi, kecuali jika menerima dan meyakini trilogi tersebut. Ini terlihat dari karya-karya teologis Salafi pasca Ibn Taymīyah selalu didedikasikan untuk memperkuat atau memberikan komentar terhadapnya. Kesan ini dapat ditemui dalam *Madārij al-Sālikīn* karya Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Sharḥ ʻAqīdat al-Ṭahāwīyah* karya Ibn Abū al-ʻIzz, dan puncaknya *Kitāb al-Tawḥīd* karya Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb dan kitab-kitab *sharḥ*nya.

Saat memberikan *sharḥ* terhadap *Kitāb al-Tawḥīd,* Ṣāliḥ al-Fāwzān menyebutkan bahwa trilogi *tawḥīd* tersebut diambil dari al-Qur'an dan Sunnah. Meskipun tidak menemukan pandangan serupa di kitab-kitab *tawḥīd* ulama Salaf, Ṣāliḥ al-Fawzān sangat yakin bahwa pembagian ini tidak termasuk ajaran yang baru diadakan *(mubtada'* sebutan lain untuk bid'ah*)* sebagaimana diasumsikan sebagian orang. Ia menilai orang yang berasumsi sebaliknya bahwa pembagian ini termasuk *mubtada'* sebagai orang yang jahil dan sesat. Ini disebabkan trilogi *tawḥīd* tidak dibangun dari ilmu kalam dan kaidah-kaidah *mutakallimīn*, karena mereka membicarakan sesuatu yang mereka tidak ketahui. Tetapi, trilogi tersebut adalah salah satu bentuk *istiqrā'* (induksi) dari dua sumber ajaran Islam.[31] Seseorang tidak disebut Salafi sampai ia menerima doktrin trilogi *tawḥīd*.

Sikap yang sama juga ditemukan di kalangan Ashʻarīyah. Pengikut Abū al-Ḥasan al-ʻAshʻarī seperti al-Sanūsī mempopulerkan akidah limapuluh yang terdiri dari pembahasan mengenai sifat wajib, mustahil, dan jā'iz bagi Allah dan para rasul. Seseorang tidak disebut pengikut Ashʻarīyah kecuali telah mengenal sifat wajib, mustahil, dan jā'iz bagi Allah dan para rasul. Akan tetapi, sistematika ini belum ditemukan sebelum al-Sanūsī.[32]

---

[31] Ṣāliḥ al-Fawzān, *Iʻānat al-Mustafīd bi-Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2002), 24.

[32] al-Sanūsī, *al-Sanūsīyah al-Sughrá*, 1.

Terlepas dari itu, trilogi tauhid telah menjadi pembeda abadi antara Salafi dan aliran Sunni lainnya. Oleh karena itu, memahami doktrin ini adalah aspek terpenting untuk mengerti realita Salafi saat ini.

Tawḥīd Ulūhīyah dan Rubūbīyah; Tauhid Mukmin dan Musyrik

Trilogi tersebut dimulai dari ajaran tentang ketuhanan yang melahirkan keniscayaan penghambaan total kepada Allah. Penghambaan berarti tidak menyekutukan-Nya dalam ibadah, dan melaksanakan semua yang diperintahkan Allah dan Rasul-Nya. Ibn Taymīyah menyebut ajaran ini dengan istilah *tawḥīd ulūhīyah*. Setelah itu, ada ajaran tentang peran Allah sebagai penggerak dan pengatur alam semesta. Keyakinan terhadap aspek ini menumbuhkan keimanan terhadap *qaḍā'* dan *qadar.* Ia menyebut ajaran ini dengan istilah *tawḥīd rubūbīyah*.[33] Selanjutnya, aspek yang sangat penting adalah pengenalan terhadap nama dan sifat Allah yang mesti diterima dan dipercaya tanpa *ta'wīl* dan *tashbīh*.

Teori dasar dari trilogi tersebut terlihat sangat sederhana. Namun, apabila uraian Ibn Taymīyah dan ulama Salafi mengenai tiga term ini ditelusuri secara cermat dan terperinci, maka akan ditemui ungkapan-ungkapan penting yang membedakan Ibn Taymīyah dengan ahli kalam lain.

Ibn Taymīyah menjelaskan bahwa *tawḥīd ulūhīyah* merupakan tauhid tertinggi dalam akidah Islam. Ini disebabkan tauhid ini merupakan inti dari semua risalah kenabian. Semua teori dan keyakinan terhadap Allah tidak bermanfaat tanpa meyakini *tawḥīd ulūhīyah*. Oleh karena itu, Ibn Taymīyah menilai ajaran tauhid dari kebanyakan filosof, teolog, dan sufi seperti al-Suhrawardī *al-Maqtūl*, al-Ghazālī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dan al-Āmidī belum termasuk kepada *tawḥīd ulūhīyah*. Ini disebabkan mereka menyampuradukkan antara falsafah dan kalam. Terutama ahli kalam, Ibn Taymīyah menilai bahwa mereka mempunyai masalah dalam banyak aspek. Terkadang teori mereka menumbuhkan kontradiksi dan keraguan. Terkadang

---

[33] Ibn Taymīyah, *al-Istiqāmah* tahqiq: Muḥammad Rashād Sālim (Madinah: al-Jāmi'ah al-Imām Ibn Su'ūd, 1403 H.), 2/31; Ibn Taymīyah, *al-Fatawá al-Kubrá* tahqiq: Muhammad 'Abd al-Qādir Shaṭā dan Muṣṭafá 'Abd al-Qādir Shaṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1987), 2/421.

ahli kalam keluar dari suatu prinsip yang benar. Terkadang mereka mengikuti hawa nafsu di sisi lain. Semua itu disebabkan mereka bertauhid hanya berdasarkan rasio semata.[34]

Selain itu, Ibn Taymīyah menilai teologi sufi yang menginterpretasikan *lā ilāh illā Allāh* dengan beberapa penafsiran seperti *lā mawjūd illā Allāh* (tiada yang ada melainkan Allah), *lā huwa illā huwa* (tiadalah Dia melain Dia itu sendiri), dan *lā shay' ma'ahu illā huwa* (tiadalah sesuatu pun bersama-Nya melainkan Dia itu sendiri) sebagai kekeliruan. Interpretasi ini bagi Ibn Taymīyah sangat berbahaya, karena berakibat kepada unifikasi antara eksistensi Allah dan alam. Dalam ungkapan lain, alam dan Allah mempunyai substansi yang sama. Allah adalah substansi alam, dan sebaliknya alam adalah substansi Allah.[35]

Tokoh yang bergelar *Shaykh al-Islām* tersebut mengemukakan bahwa pandangan di atas bertentangan dengan ayat *wa-ilāhukum ilāh wāḥid* (Tuhanmu itu adalah Tuhan yang satu). Bagi Ibn Taymīyah, ini merupakan penegasan diferensia antara Allah dan alam, bahwa hanya Tuhan yang satu. Adapun alam lebih dari satu. Penegasan itulah yang menjadi inti dari *tawḥīd ulūhīyah*.

Kekeliruan sebagian kelompok Sufi, sebagaimana dikemukakan Ibn Taymīyah, adalah persepsi mereka bahwa *tawḥīd rubūbīyah* adalah tauhid tertinggi.[36] Menurut Ibn Taymīyah, para Sufi berasumsi bahwa *tawḥīd rubūbīyah* adalah dengan penegasian kehendak dan lalu meleburkannya ke dalam kehendak Tuhan. Inilah pencapaian puncak di kalangan Sufi hanya dengan maqām yang disebut dengan *jam', fanā',* dan *iṣṭilām*.[37] Ibn Taymīyah berpandangan bahwa pada saat mereka sampai pada tahapan ini, maka sebagian sufi merasa lepas dari

---

[34] Ibn Taymīyah, *Minhāj al-Sunnāh al-Nabawīyah* tahqiq: Muḥammad Rashād Sālim (Beirut: Mu'assasah Qurṭubah, t.t.), 3/171. Teksnya adalah:

هذا مع أن في المتكلمين من أهل الملل من الاضطراب والشك في أشياء والخروج عن الحق في مواضع واتباع الأهواء في مواضع والتقصير في الحق في مواضع ما ذمهم لأجله علماء الملة وأئمة الدين فإنهم قصروا في معرفة الأدلة العقلية

[35] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá*, 2/277.

[36] Ibn Taymīyah, *iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm Mukhālafat Aṣḥāb al-Jaḥīm* tahqiq: M. Ḥāmid al-Qafī (Kairo: Maṭba'ah al-Sunnah al-Muḥammadīyah, 1369), 461.

[37] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá*, 10/497; Ibn Taymīyah, *Jāmi' al-Rasā'il* tahqiq: Muḥammad Rashād Sālim (Riyad: Dār al-'Aṭā', 2001), 2/124.

kewajiban menjalankan syariat.[38] Semua itu menunjukkan bahwa Ibn Taymīyah membangun asumsinya terhadap teologi Sufi berdasarkan ungkapan tokoh-tokoh tertentu saat mengalami *aḥwāl* dan *maqāmāt*. Ini menyisakan masalah karena ungkapan-ungkapan seorang Sufi saat *aḥwāl* dan *maqāmāt* tidak dapat dijadikan sebagai sebuah keyakinan teologis yang majemuk di kalangan Sufi.

Akan tetapi di bagian lain Ibn Taymīyah menyadari hal di atas. Ini terlihat dari pujiannya terhadap Junayd al-Baghdādī yang mengritisi hal serupa terhadap para Sufi di zamannya. Oleh karena itu, Ibn Taymīyah merincikan bahwa Junayd al—Baghdādī pernah mengemukakan konsep lanjutan setelah *jam', fanā'*, dan *iṣṭilām* yaitu *al-farq al-thānī* (perpisahan yang kedua). Ungkapan tersebut berarti seorang *sālik* berkehendak dengan apa yang diperintahkan kepadanya, tidak berkehendak terhadap apa yang dilarang darinya, karena hanya Allah yang berhak disembah. Ungkapan Junayd al-Baghdādī ini disebut oleh Ibn Taymīyah dengan *tawḥīd ulūhīyah*.[39]

Pandangan tersebut mengindikasikan bahwa Ibn Taymīyah tidak sepenuhnya menolak tasawuf, sebaliknya ia menerima doktrin tauhid Sufi yang dinilainya melampaui batas maqam *fanā'* seperti Junayd al-Baghdādī, al-Wāsiṭī, dan lainnya. Bahkan, di dalam kitab *al-Istiqāmah* Ibn Taymīyah menyebut mereka sebagai *ahl al-taḥqīq* (ahli hakikat).[40]

Di sisi lain, yang lebih kontras dari ajaran tauhid Ibn Taymiah adalah pandangannya terhadap pelaku syirik. Ia menyebut orang-orang yang musyrik sebagai *muwaḥḥidīn* (penganut tauhid). Namun tauhid mereka tidak sampai kepada pengesaan *ulūhīyah* yang berujung kepada ritual untuk Allah semata. Ibn Taymīyah menyebut tauhid mereka masih tergolong *tawḥīd al-rubūbīyah*. Dalam beberapa karyanya, ia menyebut tauhid ini dengan sebutan *tawḥīd al-rabūbīyah al-'āmmah* karena bersifat umum.[41] Ia menilai bahwa kaum musyrik di kalangan Arab di masa Nabi Saw percaya bahwa Allah adalah pencipta dan penguasa alam semesta. Tetapi mereka tidak melakukan

---

[38] Ibn Taymīyah, *Iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm* tahqiq: Muḥammad Ḥāmid al-Qafī (Kairo: Anṣār al-Sunnah al-Muḥammadīyah, 1369), 461

[39] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá*, 10/497; Ibn Taymīyah, *Jāmi' al-Rasā'il*, 2/124.

[40] Ibn Taymīyah, *al-Istiqāmah*, 1/179.

[41] Ibn Taymīyah, *al-Istiqāmah*, 1/179; Ibn Taymīyah, *al-Radd 'alá al-Bakrī* tahqiq: Muḥammad 'Alī 'Ajjāl (Madinah: Maktabah al-Ghurabā' al-Atharīyah, 1417), 1/353;

penyembahan yang total kepada Allah, sebaliknya mereka menyembah berhala sebagai perantara kepada Allah. Ibn Taymīyah berargumentasi dengan beberapa ayat al-Qur'an yang menyebutkan jawaban kaum musyrik Arab saat ditanya mengenai siapakah pencipta langit dan bumi. Mereka menjawab bahwa Allah yang menciptakan semuanya.[42]

Tidak hanya kaum musyrik Arab, Ibn Taymīyah menambahkan bahwa sebagian filosof Yunani kuno dan Paganis juga telah menganut tauhid ini. Hal tersebut terlihat dari kepercayaan mereka bahwa Allah sebagai pencipta pertama. Namun, mereka mengakui bahwa ada sesuatu yang lain yang menyebabkan keberadaan makhluk baru. Hal yang sama juga ia tuduhkan kepada beberapa kelompok ahli kalam, terutama Qadarīyah. Kelompok Qadarīyah meyakini bahwa makhluk dapat menciptakan perbuatannya sendiri, meskipun mereka percaya bahwa diri dan kekuatan mereka diciptakan oleh Allah.[43] Secara umum, Ibn Taymīyah menilai bahwa ahli kalam keliru dalam mendefinisikan tauhid *ulūhīyah* atau *ilāhīyah* yang terbatas kepada kemampuan (*qudrah*) dalam mencipta *(ikhtirā')*. Dalam konteks ini, Ibn Taymīyah menyimpulkan bahwa ahli kalam tidak menyadari sama sekali kenyataan kaum musyrik Arab yang juga meyakini hal serupa.[44]

Tawḥīd rubūbīyah menurut Ibn Taymīyah tidak cukup untuk mengesakan Allah, karena konsep ini belum mampu melepaskan seseorang daripada penyimpangan tauhid, yaitu syirik. Namun ia mengakui bahwa ini adalah tauhid yang wajib diyakini pada tataran dasar. Tauhid ideal bagi Ibn Taymīyah adalah yang mengantarkan seseorang kepada pengesaan dalam ritual penyembahan kepada Allah.[45] Konsep ideal Ibn Taymīyah ini memang terlihat kokoh. Tapi di sisi lain, terdapat beberapa keganjilan dalam menggandengkan tauhid dengan musyrik. Ia menyebutkan bahwa kaum musyrik meyakini *tawḥīd al-rubūbīyah*. Ini ditambah dengan penyamaan antara konsep tauhid kaum musyrik dengan ahli kalam, sebagian sufi, dan filosof

---

[42] Ibn Taymīyah, *iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*, 1/442. Ini sebagaimana terdapat dapat surat al-'Ankabūt: 61-63, al-Mu'minūn: 86-87, al-Zumar: 38, al-Zukhruf: 87, Luqmān: 25

[43] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá*, 11/13

[44] Ibn Taymīyah, *iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*, 1/460. Ia menyebutkan:

ولم يعلم أن مشركي العرب كانوا مقرين بهذا التوحيد

[45] Ibn Taymīyah, *iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*, 1/460.

Yunani.

Meskipun pandangan tersebut terkesan kontras, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb mengikutinya sebagai inti dari ajaran tauhid. Di antara pengikutnya adalah ‘Abd Allāh al-Qaḥṭānī (1194-1282 H.) yang menegaskan bahwa *tawḥīd al-rubūbīyah* merupakan tauhid yang diyakini muslim dan kafir tanpa terkecuali. Tauhid ini tidak membuat seseorang berhak mendapatkan status sebagai muslim sampai meyakini *tawḥīd al-ulūhīyah*.[46]

Tawḥīd al-Asmā’ wa-al-Ṣifāt Sebagai Implementasi Tekstualisme

Dalam berinteraksi dengan teks yang menyebutkan nama dan sifat Allah di dalam al-Qur’an dan Sunnah, Ibn Taymīyah mempunyai pendekatan yang khas. Pendekatan tersebut membedakannya dengan teolog lain. Pendekatan ini sering disebut dengan *ijrā’ al-lafẓ ‘alá ẓāhirihi* (membiarkan makna teks berdasarkan zahirnya). Ungkapan ini dapat diartikan dengan, “Membiarkan teks berbicara sendiri”. Ibn Taymīyah beragumentasi dengan Hadis dari Ibn ‘Abbās yang menyebutkan bahwa kesamaan antara surga dan dunia hanyalah nama, bukan substansi. Ia menganalogikan bahwa jika surga dan dunia hanyalah sama pada tataran nama, maka apalagi jika dibandingkan Allah dan makhluk.[47]

Ibn Taymīyah menyadari bahwa ungkapan *ẓāhirihi* mengandung dua makna. Pertama zahir dalam pengertian sesuai dengan substansi yang ada di dunia, dan kedua zahir dalam pemahaman bahwa Allah berbeda dengan makhluk baik pada tataran zat, sifat, dan perbuatan. Pengertian pertama dinilai oleh Ibn Taymīyah sebagai orang yang sesat, dan yang kedua dianggapnya sebagai mukmin.[48] Ia berasumsi bahwa metodologi ini hanya dapat diaplikasikan dengan membiarkan teks-teks tersebut tersebut difahami sebagaimana ulama salaf. Mereka tidak melakukan *taḥrīf* (pengubahan), dan *ilḥād* (pengingkaran). Ikut

---

[46] ‘Abd Allāh al-Qaḥṭānī, *al-Intiṣār li-Ḥizb Allāh al-Muwaḥḥidīn* tahqiq: al-Walīd Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Firyān (Riyad: Dār al-Ṭayyibah, 1989), 18.

[47] Hannād Ibn al-Sarī, *al-Zuhd* tahqiq: ‘Abd al-Rahman al-Firwa’ī (Kuwait: Dār al-Khulafā’, 1406), 49 dan 51.

[48] Ibn Taymīyah, *Fatāwá al-Kubrá*, 6/648; Ibn Taymīyah, *Majmū‘ al-Fatawá*, 13/379. Ia mengatakan:

فَاللَّهُ تَعَالَى أَبْعَدُ عَنْ مُشَابَهَةِ مَخْلُوقَاتِهِ بِمَا لَا يُدْرِكُهُ الْعِبَاد لَيْسَتْ حَقِيقَتُهُ كَحَقِيقَةِ شَيْءٍ مِنْهَا

terhadap penafsiran mereka adalah satu-satunya cara yang benar.[49]

Di dalam *'Aqīdah al-Wāsiṭīyah*, Ibn Taymīyah menegaskan bahwa keimanan kepada Allah mesti berdasarkan sifat yang telah Dia sifatkan terhadap diri-Nya, dan begitu juga sifat yang telah disebutkan oleh Nabi. Keimanan tersebut tidak berdasarkan *taḥrīf* (perubahan), *ta'ṭīl* (penegasian sifat), *takyīf* (cara dan keadaan) dan *tamthīl* (penyerupaan). Pijakan teori awal dari teologi yang dibangun Ibn Taymīyah seakan tidak mempunyai perbedaan dengan ajaran Sunni lainnya seperti Ash'arīyah dan Māturīdīyah. Namun apabila diperhatikan secara cermat, pemahaman Ibn Taymīyah terhadap empat kata kunci tersebut berbeda dengan apa yang dipahami oleh Ash'arīyah dan Māturīdīyah.[50] Oleh karena itu, tidak mengherankan jika Ibn Taymīyah sangat keras mengritik Fakhr al-Dīn al-Rāzī (606 H.).

Empat kata kunci dalam teologi Ibn Taymīyah tersebut diulang hampir dalam semua karya-karya teologinya, sehingga seakan menjadi kaidah yang mudah dihafalkan dan slogan yang menjadi ciri khas. Di dalam *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-mān Baddala Dīn al-Masīḥ*, Ibn Taymīyah menyebutkan kaidah tersebut sebanyak tiga kali.[51] Di dalam kitab *al-Ṣafadīyah, al-'Aqīdah al-Iṣfahānīyah,* al-Kaylānīyah, dan *Furqān bayn Awliyā' al-Raḥmān wa-Awliyā' al-Shayṭān* ia menyebutkan kaidah ini lebih dari lima sekali.[52] Di dalam kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭīyah*, ia menyebutkannya sebanyak dua kali.[53] Paling banyak di dalam kitab *Majmū al-Fatāwá* ia mengemukakannya tidak kurang dari tigabelas kali.[54] Meskipun di beberapa tempat ia terkadang membalikkan dua kata pertama diletakkan di bagian akhir sebagaimana terdapat dalam *al-Risālah al-Tadmīrīyah* dan satu bagian dalam *Majmū' al-Fatāwá.*[55]

---

[49] Ibn Taymīyah, *Fatāwá al-Kubrá*, 6/648; Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatawá*, 13/379.

[50] Ibn Taymīyah, *'Aqīdah al-Wāsīṭīyah*, 8.

[51] Ibn Taymīyah, *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-mān Baddala Dīn al-Masīḥ* tahqiq: 'Alī Ḥasan Nāṣir, 'Abd al-'Azīz al-Askar, dan Ḥamdān Muḥammad (Riyad: Dār al-'Āṣimah, t.t.), 2/163; 3/101, dan 4/405.

[52] Ibn Taymīyah, *al-Ṣafadīyah* tahqiq: M. Rashād Sālim (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1403 H.), 103; Ibn Taymīyah, *al-'Aqīdah al-Isfahānīyah* tahqiq: Ibrāhīm Sa'īday (Riyād: Maktabah al-Rushd, 1415), 25; Ibn Taymīyah, *Furqān bayn Awliyā' al-Raḥmān wa-Awliyā' al-Shayṭān* tahqiq: 'Alī Nayf al-Shuḥūd (Riyad: Dār al-'Āṣimah, 2010), 244; Ibn Taymīyah, *al-Kaylānīyah*, 1.

[53] Ibn Taymīyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*, 8 dan 10.

[54] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá*, 3/130, 3/141, 3/168, 5/26, 5/257, 5/263, 6/38, 6/518, 8/432, 11/250, 12/73, 12/466, dan 13/160.

[55] Ibn Taymīyah, *al-Risālah al-Tadmīrīyah*, 2; Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá,*

Ungkapan Ibn Taymīyah tersebut sangat berpengaruh terhadap Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb. Bahkan Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb mengulangi pernyataan tersebut dengan menggunakan dirinya sebagai subjek, berbeda dengan Ibn Taymīyah yang menggunakan *dhamīr ghā'ib* (orang ketiga) sebagai subjek. Teks dua tokoh ini dapat dibandingkan sebagaimana berikut.

Pertama, teks Ibn Taymīyah dalam *al-ʻAqīdah al-Wāsiṭīyah*.

ومن الإيمان بالله الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه وبما وصفه به رسوله محمد صلى الله عليه و سلم من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل بل يؤمنون بأن الله سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . فلا ينفون عنه ما وصف به نفسه ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ولا يلحدون في أسماء الله وآياته ولا يكيفون ولا يمثلون صفاته بصفات خلقه لأنه سبحانه لا سمي له ولا كفو له ولا ند له ولا يقاس بخلقه سبحانه وتعالى.

Kedua, teks Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb dalam *Risālah ilá Ahl al-Qushaym.*

ومن الإيمان بالله الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل، بل أعتقد أن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، فلا أنفي عنه ما وصف به نفسه ولا أحرف الكلم عن مواضعه، ولا ألحد في أسمائه وآياته، ولا أكيف، ولا أمثل صفاته تعالى بصفات خلقه لأنه تعالى لا سمي له ولا كفؤ له، ولا ندله، ولا يقاس بخلقه.[٥٦]

Latar belakang dari kedua kitab dari dua tokoh tersebut pun juga terdapat kesamaan. Ibn Taymīyah menulis *al-ʻAqīdah al-Wāsiṭīyah* karena ditanya oleh seorang *qādī* dari wilayah Wāsiṭ, yaitu negeri di antara Syam dan Iraq. Adapun Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb menulis *Risālah ilá Ahl al-Qushaym* juga disebabkan sebagian penduduk

---

3/3.

[56] Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb, *Risālah ilá Ahl al-Qushaym* dalam *Mu'allafāt al-Shaykh al-Imām Muḥammad bn ʻAbd al-Wahhāb* tahqiq: ʻAbd al-Azīz al-Rūmī, M. Baltājī, dan Sayyid Hijāb (Riyad: Jāmiʻah al-Imām Muḥammad Ibn Suʻūd, t.t.), 8

Qushaym—salah satu wilayah di Najd—bertanya mengenai teologi yang dianutnya. Tidak tertutup kemungkinan Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb memang telah hafal kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭīyah* sejak kecil. Ini menguatkan asumsi bahwa Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb adalah pengikut teologi Ibn Taymīyah.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa teologi Ibn Taymīyah mengenai *al-asmā'* dan *al-ṣifāt* adalah dengan menerima makna teks secara zahir tanpa melakukan interpretasi sebagaimana Ash'arīyah dan Mu'tazilah. Selain itu, tidak tepat jika diasumsikan bahwa Ibn Taymīyah sebagai seorang *mujassim* sebagaimana Karrāmīyah. Barangkali ungkapan yang tepat adalah Ibn Taymīyah menolak Allah sebagai suatu *jism*, tetapi menerima sifat yang menjadi atribut *jism* selama memang ada teks yang menyebutkannya. Penerimaan tersebut terlihat dari sikap Ibn Taymīyah menerima *istiwā'* (bersemayam), *nuzūl* (turun), *ḥadd* (batas), *majī'* (kedatangan), dan lainnya sebagai sifat Allah.

- *Istawá bi-Dhātihi (Bersemayam dengan Zat-Nya)*

Di dalam teologi Salafi yang telah dibakukan oleh Ibn Taymīyah, terdapat penekanan terhadap *istiwā'* sebagai sifat zat bagi Allah. Berbeda dengan Ash'arīyah sebagian sufi yang menilainya sebagai sifat *fi'l*. Di dalam kitab *al-Istiqāmah*, Ibn Taymīyah mengritisi teologi mereka yang mengangap *istawá* sebagai sifat *fi'l*. Ibn Taymīyah menegaskan bahwa ahli Hadis, *fuqahā'*, dan mayoritas sufi meyakini bahwa Allah bersifat *istawá* dengan *bi-nafsihi*. Bahkan, ia menyebutkan bahwa mereka mempercayai bahwa Allah *istawá* itu, setelah sebelumnya tidak melakukannya.[57] Berdasarkan penekanan tersebut, ungkapan *istawá bi-dhātihi* telah menjadi sesuatu yang final dan tidak diperdebatkan lagi di kalangan pengikut Ibn Taymīyah. Keyakinan ini beberapa kali dibantah oleh tokoh sezamannya seperti Badr al-Dīn Ibn Jamā'ah, Ibn Jahbal, bahkan al-Dhahabī muridnya sendiri. Perbedaannya, dua tokoh pertama membolehkan *ta'wīl* sifat tersebut menjadi *makānah* (kedudukan), sedangkan yang terakhir memilih untuk *al-kaf 'anhu* (tidak membahasnya sama sekali).[58]

---

[57] Ibn Taymīyah, *al-Istiqāmah*, 1/162.

[58] Badr al-Dīn Ibn Jamā'ah, *Īḍāḥ al-Dalīl* tahqi: Wahbī Sulaymān Ghawājī (Kairo: Dār al-Salām, 1990), 107.

Adapun sebelum Ibn Taymīyah, terdapat Ismā'īl Ibn al-Faḍl al-Taymī (457-535 H./1065-1141 M.) yang menerima *istiwā'* tanpa *ta'wīl,* tetapi menolak tambahan *bi-dhātihi*.[59] Bahkan, Ibn al-Jawzī sebagai pendahulu genealogi Salafi menolak dengan tegas tambahan ini sebagai ajaran Salafi yang diajarkan oleh Aḥmad Ibn Ḥanbal. Ini disebabkan tambahan tersebut menggiring kepada pemahaman *ḥissīyāt* (indrawi). Ibn al-Jawzī menyesalkan tambahan ini telah menjadi penyebab tuduhan bahwa setiap yang bermazhab Ḥanbalī dianggap sebagai *mujassim.*[60]

Perbedaan Ibn Taymīyah dengan mereka adalah karena kecenderungannya kepada beberapa pendahulunya yang lain, seperti Ibn Abū Zayd (386 H./996 M.) dari Maroko dan Abū 'Amr al-Ṭilimnakī (429 H./1038 M) dari Andalusia. Ibn Abū Zayd sebagaimana dinukil Ibn Taymīyah mengemukakan bahwa Allah berada di atas 'Arsh *bi-dhātihi*, dan ilmu-Nya berada di semua tempat.[61] Adapun Abū 'Amr al-Ṭilimnakī membuat pernyataan yang mengeneralisir sehingga mempengaruhi asumsi teologis setelahnya. Ia mengatakan bahwa keyakinan *istawā bi-dhātihi* adalah konsensus (*ijmā'*) dari *ahl al-Sunnah wa-al-Jamā'ah*. Tambahan *bi-dhātihi* tersebut pernah dikemukakan juga sebelumnya oleh 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī dan Yaḥyá Ibn 'Ammār.[62] Ibn Taymīyah menambahkan bahwa 'Uthmān Ibn Abū Shaybah menukil hal serupa sebagaimana disebutkan oleh al-Bukhārī dalam *Ṭabaqat*nya, begitu juga Yaḥyá Ibn 'Ammār dalam risalahnya ke penguasa di Sijistan.[63]

Berbeda dengan al-Dhahabī yang menerima konsep *istiwā* dan *Jihat al-'ulū* (arah atas) sebagai sifat Allah, tetapi ia menolak pandangan gurunya yang menambahkan ungkapan *bi-dhātihi*. Ia menilai tambahan tersebut tidak bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah. Setiap kali ada riwayat Hadis yang menyebutkan tambahan tersebut selalu dinilai *mawḍū'.* Berdasarkan ini, ia berpandangan bahwa menahan diri

---

[59] Ismā'īl Ibn al-Fadl al-Taymī, *al-Ḥujjah fī Bayān al-Muḥajjah* tahqiq: Muḥammad Ibn Rabī' al-Madkhalī (Riyad: Dār al-Rāyah, 1999), 2/550.

[60] Ibn al-Jawzī, *Daf' Shubah al-Tashbīh,* 102.

[61] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá,* 5/189; Ibn Taymīyah, *Qā'idah al-Marākishīyah* (), 47. Teksnya adalah:

وَأَنَّهُ فَوْقَ عَرْشِهِ الْمَجِيدُ بِذَاتِهِ وَهُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ بِعِلْمِه

[62] al-Dhahabī, *al-'Ulū li-'Alī al-Ghaffār* tahqiq: Ashraf Ibn 'Abd al-Maqṣūd (Riyad: Maktabah Aḍwā' al-Salaf, 1995), 235.

[63] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatawá,* 1/189.

dari membahasnya lebih baik.[64] Dalam menanggapi pengingkaran al-Dhahabī terhadap penambahan *bi-dhātihi*, al-Albānī mengemukakan bahwa hal itu adalah keniscayaan. Pada saat Jahm Ibn Ṣafwān—pendiri aliran Jahmīyah—mempopulerkan kalimat *fī kull al-makān* (di setiap tempat), maka ulama terdahulu perlu memunculkan tambahan *bi-dhātihi* dan *bā'in* (berjarak). Al-Albānī tidak menilai tambahan tersebut sebagai bid'ah sebagaimana kaidah asal dari teologi Salafi.[65]

- *Ḥadd (Batas)*

Salah satu teologi yang diyakini Ibn Taymīyah sebagai atribut yang ada pada Allah adalah *ḥadd*. Kata *ḥadd* dapat diartikan menjadi beberapa makna. Ibn Manẓūr di dalam *Lisān al-'Arab* menjelaskan bahwa *ḥadd* berarti pembeda antara dua subjek, sehingga tidak terjadi percampuran satu dengan yang lain, atau agar subjek pertama melewati batas subjek yang lain. Ibn Manẓūr menambahkan bahwa *muntahá kull shay'* (ujung segala sesuatu) adalah *ḥadd.*[66]

Dalam hal ini, Ibn Taymīyah terlihat membangun pemahamannya mengenai *ḥadd* berdasarkan pengertian secara *lughawī* sebagaimana dipahami ahli bahasa Arab. Pemahaman tersebut juga dilanjutkan oleh pemuka-pemuka Wahhābīyah di Saudi. Ini sebagaimana dikemukakan oleh Ṣāliḥ Ibn 'Abd al-'Azīz *Ālu al-Syaykh* salah satu keturunan Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb di dalam *Itḥāf al-Sā'il bi-mā fī al-Ṭaḥāwīyah min al-Masā'il*. Ṣāliḥ Ibn 'Abd al-'Azīz mengatakan bahwa makna dari *ḥadd* adalah Allah tidak bercampur dengan makhluk-Nya. Apabila ia bercampur maka tiada bagi-Nya *ḥadd*, sedangkan *ḥadd* makhluk berakhir kepada-Nya.[67]

Ibn Taymīyah mengatakan bahwa *a'immah al-salaf*—sebagaimana biasa dikemukakannya—meyakini bahwa *li-Allāh ḥadd* (Allah memiliki *ḥadd*). Tetapi, *ḥadd* tersebut tidak ketahui oleh siapa pun selain Allah. Ibn 'Abū al-'Izz—murid Ibn Qayyim al-Jawzīyah—memberikan penegasan yang dianggapnya bersumber dari Salaf

---

[64] al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā'*, 19/607, 20/86 dan 331.

[65] al-Albānī, *Mukhtaṣar al-'Ulū li-'Alī al-Ghaffār li-al-Ḥāfiẓ al-Dhahabī* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1412 H.), 15-16.

[66] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār al-Ṣādir, t.t.), 3/140.

[67] Ṣāliḥ Ibn 'Abd al-'Azīz, *Itḥāf al-Sā'il bi-mā fī al-Ṭaḥāwīyah min al-Masā'il*, 27/21.

bahwa manusia tidak mengetahui *ḥadd* Allah sama sekali.[68] Setelah itu, Ibn Taymīyah menambahkan bahwa Allah terpisah dari makhluknya. Inilah makna *taḥayyuz* (mengambil ruang dan tempat) menurut ulama terdahulu yang membicarakannya.[69]

Pertanyaan yang muncul dari penisbatan *a'immah al-salaf* terhadap keyakinan ini adalah siapakah tokoh yang dimaksud Ibn Taymīyah. Sebagaimana disebutkan pada pembahasan sebelumnya, ada beberapa tokoh yang menjadi sandaran pemikiran Ibn Taymīyah. Ia bukanlah orang baru yang menginisiasi ajaran tersebut. Tokoh terpenting dalam konteks ini adalah 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī yang sering disebut dengan julukannya Abū Sa'īd. Abū Sa'īd menukil periwayatnnya dari Ibn al-Mubārak.

Pengaruh tersebut terlihat jelas saat Ibn Taymīyah hendak menolak dan mengritisi ajaran Jahmīyah dalam kitab *Bayān Talbīs al-Jahmīyah*. Ia menukil dari 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī yang menyebutkan:

> Allah mempunyai ***ḥadd*** yang tidak diketahui selain-Nya. Namun tidak boleh seorang pun membayangkan ujung ***(ghāyah)*** daripada ***ḥadd*** tersebut pada zat Allah. Kita cukup mengimani ***ḥadd***, lalu menyerahkan ilmunya kepada Allah. Bahkan ***makān*** (tempat) Allah juga memiliki ***ḥadd***. Dia di atas 'Arsy-Nya lagi di atas langit-Nya. Dua hal inilah ('Arsh dan langit) yang disebut dengan dua ***ḥadd***.[70]

Adapun ungkapan yang diriwayatkan dari Ibn al-Mubārak (181 H.) lebih tegas daripada 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī. Ini terlihat dari ungkapannya:

> Siapa yang menyatakan bahwa Allah tidak mempunyai ***ḥadd,*** maka ia benar-benar menolak al-Qur'an dan sama saja ia menyatakan bahwa Allah tidaklah ada ***(lā syay')***. Ini disebabkan Allah menyifati dirinya dengan ***ḥadd makānihi*** (batas tempat-Nya) di dalam banyak

---

[68] Ibn Abū al-'Izz, *Sharḥ al-Ṭaḥāwīyah*, 2/20.

[69] Teksnya adalah:

وقد ثبت عن أئمة السلف أنهم قالوا لله حد وأن ذلك لا يعلمه غيره وأنه مباين لخلقه وفي ذلك لأهل الحديث والسنة مصنفات وهذا هو معنى التحيز عند من تكلم به من الاولين

[70] Ibn Taymīyah, *Bayān Talbīs al-Jahmīyah*, 1/142. Teksnya adalah:

والله تعالى له حد لا يعلمه غيره ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه ولكن نؤمن بالحد ونكل علم ذلك إلى الله تعالى ولمكانه أيضا حد وهو على عرشه فوق سمواته فهذان حدان اثنان

ayat di dalam al-Qur'an.[71]

Di dalam kitab yang sama, Ibn Taymīyah menyebutkan dua riwayat dari Aḥmad Ibn Ḥanbal (241 H.) dalam menanggapi perkataan Ibn al-Mubārak tersebut sebagai ungkapan yang aneh. Setelah itu, Aḥmad Ibn Ḥanbal—berdasarkan riwayat Ḥanbal Ibn Isḥāq—menanggapi bahwa Allah *istawá* di atas 'Arsh tanpa *ḥadd* dan sifat yang diasumsikan atau batas yang dibayangkan seseorang. Namun terdapat riwayat lain yang menyebutkan bahwa ada seseorang yang datang kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal menanyakan apakah Allah mempunyai *ḥadd*, lalu ia menjawab bahwa Allah mempunyai *ḥadd* tetapi tidak diketahui oleh makhluk.[72]

Dalam menanggapi redaksi-redaksi yang berbeda dan kontradiktif tersebut, Ibn Taymīyah mengatakan bahwa Aḥmad Ibn Ḥanbal tidaklah menegasikan *ḥadd*. Aḥmad Ibn Ḥanbal hanya menolak asumsi dan bayangan seseorang terhadap *ḥadd*, bukan eksistensi *ḥadd* itu sendiri dari Allah. Interpretasi Ibn Taymīyah terhadap perkataan Aḥmad Ibn Ḥanbal tersebut disebabkan redaksi yang dinukil Ibn Taymīyah. Ungkapan tersebut berbeda dengan apa yang diriwayatkan oleh al-Lalākā'ī dan *Sharḥ Uṣūl I'tiqā Ahl al-Sunnah,* Ibn Qudāmah dalam *Ithbāt Ṣifat al-'Ulū* dan muridnya al-Dhahabī dalam *al-'Ulū li-'Alī al-Ghaffār*. Tiga ahli Hadis ini hanya menyebutkan kalimat, "Tuhan kita (*istawá)* di atas 'Arsh tanpa *ḥadd* dan sifat".[73]

Dalam teks yang dinukil Ibn Taymīyah disebutkan tambahan:

> Kami beriman bahwa Allah ***istawá*** di atas 'Arsy sebagaimana dikendaki-Nya dan dengan cara yang dikehendaki-Nya tanpa ***ḥadd*** dan sifat yang diasumsikan atau batas yang dibayangkan

---

[71] Ibn Taymīyah, *Bayān Talbīs al-Jahmīyah*, 1/142. Teksnya adalah:

فمن ادعى أنه ليس لله حد فقد رد القرآن وادعى أنه لا شيء لأن الله تعالى وصف حد مكانه في مواضع كثيرة من كتابه

[72] Ibn Taymīyah, *Bayān Talbīs al-Jahmīyah*, 2/173.

[73] Ibn Qudāmah al-Maqdisī, *Ithbāt Ṣifat al-'Ulū* tahqiq Badr Allāh al-Badr (Kuwait: al-Dār al-Salafīyah, 1406 H.), 116; al-Lalākā'ī, *Sharḥ Uṣūl I'tiqād Ahl al-Sunnāh* tahqiq: Ḥamd Sa'd Ḥamdān (Riyad: Dār Ṭayyibah, 1402 H.), 3/402; al-Dhahabī, *al-'Ulū li-'Alī al-Ghaffār* tahqiq: Ashraf 'Abd al-Maqṣūd (Riyad: Maktabah Aḍwā' al-Salaf, 1995), 177. Teksnya adalah:

ربنا على العرش بلا حد ولا صفة

seseorang.[74]

Ibn Taymīyah menyebutkan sumber periwayatannya dari al-Khallāl dalam kitab *al-Sunnah*. Redaksi periwayatan al-Khallāl ini sangat berbeda dengan redaksi yang diriwayatkan al-Lalākā'ī, Ibn Qudāmah, dan al-Dhahabī. Bahkan dalam kitab *al-Sunnah* yang dipublikasikan saat ini, redaksi tersebut juga tidak ditemui. Barangkali Ibn Taymīyah mendapatkan naskah lain yang memang berbeda.[75]

Sisi lain dari permasalahan ini adalah kritik Ibn Taymīyah terhadap pendahulunya, yaitu al-Qāḍī Abū Ya'lá. Ibn Taymīyah mengritisinya dalam memahami ungkapan Aḥmad Ibn Ḥanbal yang kontradiktif tersebut. Sebenarnya, al-Qāḍī Abū Ya'lá dan Ibn Taymīyah sama-sama meyakini bahwa Allah memiliki *ḥadd.* Perbedaannya adalah al-Qāḍī Abū Ya'lá melarang untuk menisbatkan sifat ini kepada Allah secara mutlak.[76]

Di samping itu, al-Qāḍī Abū Ya'lá menegaskan bahwa ada dua redaksi kontradiktif yang bersumber dari Aḥmad Ibn Ḥanbal tersebut mesti dipahami dalam dua perspektif. Pertama, ungkapan Aḥmad Ibn Ḥanbal yang menyebutkan bahwa Allah bersemayam di atas 'Arsy dengan *ḥadd* adalah *anna-mā ḥādzā al-'arsh min dhātihi fa-huwa ḥadd lahu wa-Jihat lahu* (sejauh mana 'Arsh menghadap kepada Zat-Nya, maka itulah *ḥadd* dan *Jihat*). Kedua, ungkapan Aḥmad Ibn Ḥanbal bahwa Allah bersemayam tanpa *ḥadd* maka itu bermaksud *mā 'adá al-Jihat al-muḥādhīyah li-al-'arsh* (sesuatu selain arah yang menghadap pada 'Arsh). Arah yang dimaksud al-Qāḍī Abū Ya'lá adalah lima arah di atas, belakang, depan, kanan, dan kiri. Ia tidak menyebutkan arah *taḥt* (di bawah) karena ini adalah *Jihat* khusus yang menjadi keistimewaan 'Arsh. 'Arsh berhadap-hadapan dengan zat Allah dari arah bawah. 'Arsh yang terbatas tidak dapat berhadap-hadapan dengan semua arah, karena zat Allah meliputi semua arah tersebut. Berbeda dengan

---

[74] Ibn Taymīyah, *Bayān Talbīs al-Jahmīyah*, 1/434. Teksnya adalah:

نحن نؤمن بأن الله على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد

[75] Redaksi tersebut tidak dapat ditemukan dalam Al-Khallāl, *al-Sunnah* tahqiq: 'Aṭīyah al-Zahrānī (Riyad: Dār al-Rāyah, 1410 H.). Kata *ḥadd* ditemukan di tiga tempat yang tidak berkaitan sama sekali dengan konteks ini. Al-Khallāl berbicara tentang *ḥadd* hanya dalam konteks sanksi hukum.

[76] Ibn Taymīyah, *Bayān Talbīs al-Jahmīyah*, 1/436.

makhluk lain yang tidak mendapatkan kekhususan dari arah tersebut.[77]

Ibn Taymīyah membantah interpretasi al-Qāḍī Abū Ya'lá di atas dengan mengatakan bahwa *ḥadd* dari sisi 'Arsh saja adalah keliru. Ini disebabkan *ḥadd* dalam pandangan tersebut sangat dipahami oleh manusia (*ma'lūman li-'ibādihi*). Ibn Taymīyah mengungkapan dengan kalimat *fa-innahum 'arafū anna ḥaddahu min hadhihi al-Jihat huwa al-'Arsh* (Manusia mengerti bahwa *ḥadd*-Nya dari sisi ini adalah 'Arsh). Berdasarkan pemahaman ini, ia menegaskan bahwa *ḥadd* yang tidak diketahui oleh manusia adalah batasan mutlak yang tidak hanya dari sisi 'Arsh.[78]

Ibn Taymīyah menggeneralisir pemahamannya tentang *ḥadd* sebagai pemahaman umum yang diyakini orang lain. Ini terlihat dari ungkapannya *ma'lūmān li-'ibādihi*. Kata *'ibād* dapat diartikan hamba atau manusia. Ungkapan ini tentu sangat berlebihan karena tidak semua manusia sehaluan dengan pemahaman Ibn Taymīyah. Ungkapan serupa juga dapat dijumpai dalam tema-tema lain dalam karya-karya Ibn Taymīyah.

Setelah itu, Ibn Taymīyah menukil ayat-ayat yang dimaksud oleh Ibn al-Mubārak sebagai contoh dari *ḥadd makān* (batas tempat). Ayat-ayat tersebut lebih cenderung menyebutkan tentang 'Arsh dan langit. Pemahaman *ḥadd* dalam konsep Ibn Taymīyah dan imam-imam yang menjadi panutannya terlihat berbeda dengan apa yang dideskripsikan lawan teologis mereka. Penegasian terhadap *ḥadd* adalah penolakan terhadap al-Qur'an. Di sisi lain, *ḥadd* bagi Ibn Taymīyah adalah keniscayaan dari setiap sesuatu yang wujud, tanpa terkecuali Allah. Konklusi ini dipahami sama oleh murid-murid dan pengikut Ibn Taymīyah seperti Ibn Abū al-'Izz. Di dalam *Sharḥ al-Ṭaḥāwīyah,* Ibn Abū al-'Izz menulis, "Sesungguhnya di balik penegasian terhadapnya (*ḥadd*) terdapat penegasian terhadap eksistensi dan substansi Tuhan".[79]

Ini berbeda dengan lawan teologis mereka yang menegasikan *ḥadd,* justeru untuk mempertahankan keyakinan tentang

---

[77] Ibn Taymīyah, *Bayān Talbīs al-Jahmīyah*, 1/436.

[78] Ibn Taymīyah, *Bayān Talbīs al-Jahmīyah*, 1/438.

[79] Ibn Abū al-'Izz, *Sharḥ al-Ṭaḥāwīyah*, 2/21. Teksnya adalah:

فإنه ليس وراء نفيه إلا نفي وجود الرب ونفي حقيقته

kesempurnaan Allah yang tidak terbatas oleh apa pun dan siapa pun. Hal tersebut berarti bahwa penegasian terhadap *ḥadd* menurut pengritik konsep *ḥadd*, tidaklah bermaksud menegasikan keberadaan Allah sebagai diasumsikan oleh Ibn Abū al-ʻIzz. Bahkan dalam konteks ini, Ibn Abū al-ʻIzz dianggap sebagai *shāriḥ* (pemberi komentar) berbeda pengarang *al-Ṭaḥāwīyah* yang menyebutkan *taʻālá Allāh ʻan al-ḥudūd wa-al-ghāyāt* (Maha Suci Allah dari batas-batas dan ujung).[80]

Teks *al-Ṭaḥāwīyah* tersebut menjadi sangat problematis sejak Ibn Abū al-ʻIzz mulai memberikan komentar di abad ke delapan Hijriyah. Sikap yang khas dari tokoh-tokoh Salafi kontemporer adalah tetap berpikir positif terhadap Abū Jaʻfar al-Ṭaḥāwī. Ini sebagaimana terlihat dari ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāzz yang mengemukakan bahwa Abū Jaʻfar al-Ṭaḥāwī termasuk *muthbit al-ṣifāt*, maka diperlukan spekulasi positif terhadap ungkapannya yang menegasikan *ḥadd*.[81] Bahkan Ibn Mānīʻ—murid ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāzz—sangat positif menanggapi teks kontroversial tersebut. Ibn Manīʻ berasumsi bahwa teks tersebut merupakan *madsūs* (sisipan) terhadap karya Abū Jaʻfar al-Ṭaḥāwī.[82] Sikap ini sangat umum di kalangan yang mengidolakan sosok ideal, tetapi di luar ekspektasi yang dibayangkan.

Di samping itu, terdapat periwayatan yang sangat penting dari Ibn al-Mubārak yang juga pernah dinukil dalam karya al-Bayhaqī. Imam ahli Hadis yang cenderung kepada Asyʻarīyah ini menyebutkan di dalam kitab *al-Asmā' wa-al-Ṣifāt* pemahaman lain terhadap ungkapan *ḥadd* yang dikemukakan oleh Ibn al-Mubarak. Saat Ibn al-Mubārak ditanya, dengan cara apakah Allah dapat dikenal?, maka ia menjawab dengan *ḥadd*. al-Bayhaqī merincikan makna dari *ḥadd* dalam konteks ini adalah *ḥadd al-samʻ* yang berarti sesuai dengan batasan pemahaman yang disebutkan di dalam al-Qur'an. Ungkapan tersebut dipahami al-Bayhaqī sebagai penolakan Ibn al-Mubārak terhadap Jahmīyah mengenai keberadaan Allah di setiap tempat.[83] Ungkapan al-Bayhaqī mengesankan bahwa dirinya tidak memahami ungkapan *ḥadd* sebagaimana dipahami oleh ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī yang menjadi rujukan Ibn Taymīyah. Inilah yang menyebabkan

---

[80] Al-Ṭāhāwī, *al-ʻAqīdah al-Ṭaḥāwīyah*, 26.

[81] Al-Zahrānī, et.al. *al-Taʻlīqāt al-Atharīyah ʻalá al-ʻAqīdah al-Ṭaḥāwīyah li-A'immat Daʻwah al-Salafīyah*, 16.

[82] Al-Zahrānī, et.al. *al-Taʻlīqāt al-Atharīyah*, 16.

[83] Al-Baihaqī, *al-Asmā' wa-al-Ṣifāt* tahqiq: ʻAbd Allāh al-Ḥāshidī (Jeddah: Maktabah al-Sawādī, t.t.), 2/335.

Ibn Taymīyah menulis kitab baru yang berjudul *al-Asmā' wa-al-Ṣifāt* sebagai alternatif pengganti *al-Asmā' wa-al-Ṣifāt* karya al-Bayhaqī.

- *Jihat al-'Uluw (Arah di Atas)*

Secara bahasa *jihah* merupakan kata abstrak yang diderivasikan dari *wajaha*. Kata ini berarti hadapan, arah, dan sisi. Adapun kata *'ulū* berarti tinggi, salah satu dari enam arah atau sisi.[84]

Teologi mengenai *Jihat al-'ulū* merupakan salah satu keyakinan yang unik dalam ajaran Salafi, baik sebelum dan sesudah Ibn Taymīyah. Sebagai tokoh sentral, Ibn Taymīyah sangat menguasai perdebatan mengenai hal ini. Bahkan perbedaan kecil pun dalam ungkapan pendahulunya dikritik keras oleh Ibn Taymīyah, sebagaimana terdapat dalam pembahasan sebelumnya.

Sebelum Ibn Taymīyah, ada beberapa tokoh utama yang menjadi rujukan teologi Salafi. Di antara mereka adalah 'Uthmān Ibn Sa'īd al-Dārimī, al-Qādī Abū Ya'lá, dan Ibn al-Zāghūnī. Ibn Taymīyah lebih banyak memuji dan mengikuti tokoh pertama dibandingkan yang kedua dan ketiga. Ini disebabkan tokoh yang pertama menetapkan *ḥadd* dan *jihhāt al-'ulū* lebih tegas daripada yang setelahnya. Bahkan Ibn Taymīyah menyebutkan dimana sisi perbedaan dan persamaannya dengan al-Qāḍī Abū Ya'lá.

Adapun hal yang unik dari topik ini adalah metodologi yang digunakan Ibn Taymīyah dalam mengritisi pandangan Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Sebagaimana tokoh Ash'arīyah lainnya, Fakhr al-Dīn al-Rāzī menolak semua *Jihah* (kata tunggal) atau arah sebagai sifat Allah dengan rasionalitasnya yang kental. *Jihāt* (kata jamak) tersebut meliputi enam arah, yaitu di atas, bawah, kanan, kiri, depan, dan belakang. Penolakan tersebut bertambah keras ketika beberapa kelompok Ḥanābilah sebelum Ibn Taymīyah mempopulerkan doktrin *Jihat al-'ulū* kepada Allah. Tetapi di sisi lain, ia sehaluan dengan minoritas Ḥanābilah yang menolak konsep tersebut. Ibn al-Jawzī merupakan tokoh minoritas Ḥanābilah yang mempunyai kecenderungan sama dengan Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Dalam hal ini, titik temu pandangan teologis Ibn Taymīyah dengan Ibn al-Jawzī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī hanya ditemukan dalam

[84] Muḥammad Ibn Abū Bakr al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ* tahqiq: Aḥmad Khāṭir (Beirut: Maktabah Lubnān Nashirūn, 1995), 740.

satu kitab saja. Ia menulis *'Aqīdah al-Wāsiṭīyah* dengan ungkapan yang hampir sama dengan ajaran teologi dua tokoh tersebut. Ini terlihat saat ia mengemukakan pembahasan tentang *fawq* (Allah di atas). Ibn Taymīyah mengatakan bahwa kata *fawq* dapat diartikan kepada dua makna, pertama pemahaman lughawi, yaitu berkonotasi *ḥissīyah* (indrawi). Kedua *fawq* dapat dipahami dengan pemahaman maknawi, yaitu tinggi secara derajat atau nilai. Ini disebut oleh Ibn Taymīyah dengan *fawqīyah ma'nawīyah*. Pemahaman kedua ini dikatakan oleh Ibn Taymīyah sebagai ajaran Ahl al-Sunnah wa-al-Jamā'ah. Tetapi, ia menyatakan bahwa berhenti dari men*ta'wil* sifat-sifat *mutashābihāt* lebih baik dilakukan, dan menyerahkannya kepada Allah.[85]

Tetapi di karya-karya yang lain, Ibn Taymīyah menolak rasionalitas yang dibangun mereka, terutama Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Ia mengemukakan rasionalisasi dalam mempertahankan makna *'ulū* dengan pemaknaan lughawi dengan beberapa poin utama. Pertama, apabila memang Allah berbeda dengan makhluk, alam ini berbentuk bulat *(kurrī)*, dan *al-'ulū al-muṭlaq* itu di atas bentuk bulat tersebut, maka Allah mesti berada di arah yang tinggi secara *ḍarūrah*. Ibn Taymīyah mengakui bahwa premis-premis yang ia sebut *'aqlīyah* ini bukanlah wahyu. Ia beralasan bahwa jika alam ini melingkar bulat *(mustadīr)*, maka dua arah yaitu atas dan bawah menjadi suatu keniscayaan. Lebih lanjut ia menegaskan bahwa jika benar Allah berbeda dengan makhluk, maka Dia mustahil berada di sisi bawah, sehingga masuk ke dalam alam, dan sebaliknya Allah mesti di arah atas.[86]

Ibn Taymīyah menyimpulkan premis-premis yang ia bangun sendiri sebagai sesuatu yang *ḍarūrah.* Ungkapan *ḍarūrah* dalam manṭiq berbeda dengan fiqh. Di dalam manṭiq, secara umum *ḍarūrah* merupakan suatu pengetahuan yang diperoleh tanpa perlu berpikir. Definisi manṭiq tersebutlah yang menjadi rujukan para teolog. Namun al-Fārābī memberikan tiga makna dari *dārūrah*, pertama *mawjūd* yang selalu ada (*al-dā'im al-wujūd*) dan senantiasa ada (*lam yazal wa-lā yazāl*). Kedua, *mawjūd* yang keberadaannya bergantung kepada tempat ia berada. Ketiga, *mawjūd* yang keberadaannya bergantung kepada aktifitas subjek. *Ḍarūrah* pengertian yang sama dengan

---

[85] Ibn Taymīyah, *'Aqīdah al-Wāsiṭīyah*, 12.

[86] Ibn Taymīyah, *Dar' al-Ta'āruḍ,* 3/288.

pertama diistilahkan juga dengan ungkapan *al-iḍṭirārī al-ḥaqīqī*.[87]

Dalam konteks ini, Ibn Taymīyah terkesan memaksa lawan teologisnya mengakui premis-premis yang dikemukakan menghendaki arah tinggi bagi Allah sebagai kebenaran yang *ḍarūrah* atau *al-iḍṭirārī al-ḥaqīqī*. Meskipun Ibn Taymīyah menolak dan mengharamkan manṭiq, ia sangat suka menggunakannya dalam polemik teologis.[88]

Rasionalisasi kedua Ibn Taymīyah menetapkan *'ulū* bagi Allah adalah berdasarkan fitrah. Ibn Taymīyah meyakini bahwa fitrah yang diyakininya sama dengan semua manusia. Ia mengatakan bahwa ketinggian arah Allah sebagai pencipta dan Dia di atas alam semesta adalah sesuatu yang telah tertanam di dalam fitrah manusia. Sebagaimana sebelumnya, ia menilai hal ini juga diketahui manusia secara *ḍarūrah*. Bahkan, ia mengenelarisasi keyakinan tersebut sebagai konsensus yang disepakati oleh semua umat manusia.[89]

Rasionalisasi ketiga yang dikemukakan Ibn Taymīyah berdasarkan realitas manusia dalam berdoa. Ia mengatakan bahwa manusia secara otomatis menghadapkan hati mereka ke arah atas, sebagaimana mereka berdoa. Mereka tidak menghadapkan hati ke

---

[87] Al-Fārābī, *Kitāb fī al-Manṭiq*, 14. Diakses dari shamela.com pada tanggal 12 Desember 2015.

[88] Ibn Taymīyah mengharamkan manṭiq dan berusaha meruntuhkan kaidah-kaidahnya. Setelah itu ia membuat kaidah-kaidah sendiri sebagai solusi yang ia tawarkan dalam *al-Radd 'alá al-Manṭiqīyīn*. Kreatifitas Ibn Taymīyah perlu diacungkan jempol karena belum ada yang berani melakukan hal serupa selama lebih dari abad sejak manṭiq berkembang di kalangan Muslim. Ibn Taymīyah, *al-Radd 'alá al-Manṭiqīyīn* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), 7 dan 326; Sebelumnya UIbn Ṣalāḥ dan al-Nawawī juga pernah mengharamkan manṭiq, tetapi fatwa tersebut kurang objektif. Ini disebabkan dua imam Shāfī'iyah ini tidaklah memahami manṭiq, bahkan tidak pernah mempelajarinya. Ibn Ṣalāḥ menyebutkan bahwa manṭiq adalah pintu filsafat. Filsafat merupakan sesuatu yang buruk, maka memasukinya adalah suatu keburukan. Ibn Ṣalāḥ sangat berlebihan saat mengatakan bahwa para sahabat, tābi'īn, dan para imam mujtahid tidak memperbolehkannya, padahal mereka memang tidak mengenal manṭiq. Ibn Ṣalāḥ, *Fatāwá Ibn al-Ṣalāḥ* (Beirut: Dār al-Kutub, t.t.), 209; Tāj al-Dīn al-Subkī mengritisi fatwa Ibn Ṣalāḥ tersebut dan mencari penyebabnya. Akhirnya, Tāj al-Dīn al-Subkī mengemukakan penyebabnya di dalam biografi Kamāl al-Dīn Ibn Yūnus al-Mawṣūlī. Ibn Ṣalāḥ pernah datang kepada Kamāl al-Dīn Ibn Yūnus al-Mawṣūlī untuk belajar manṭiq, tetapi sang guru tidak mau mengajarkannya karena suatu kemaslahatan. Kamāl al-Dīn Ibn Yūnus al-Mawṣūlī mengatakan bahwa bahwa sebagian orang (ahli hadis) menilai Ibn Ṣalāḥ sangat baik, dan siapapun yang mempelajari ilmu manṭiq dianggap cenderung kepada teologi yang keliru. Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfī'īyah al-Kubrá*, 8/382.

[89] Ibn Taymīyah, *Dar' al-Ta'āruḍ*, 3/288.

arah lain atau ke semua arah.[90] Tiga rasionalisasi ini disebut oleh Ibn Taymīyah sebagai gabungan antara ilmu, fitrah, dan amal. Tetapi ia masih mempunyai rasionalisasi lain.

Rasionalisasi keempat yang dikemukakan Ibn Taymīyah berdasarkan atribut sifat kesempurnaan. Ia beranalogi ketika ada dua sifat yang berbeda, maka sifat sempurnalah yang menjadi sifat Allah. Analogi tersebut dicontohkan dengan sifat *qudrah* (kuasa) dan *'ajz* (lemah), sehingga dipahami bahwa Allah disifati dengan *qudrah* karena ini sifat kesempurnaan. Begitu juga, ketika ada dua atribut *'ulū* dan *sufl* maka Allah disifati dengan *'ulū* sebagai sifat kesempurnaan.[91]

Rasionalisasi kelima, Ibn Taymīyah meneruskan premis bahwa Allah berjarak dari alam. Ia mengatakan bahwa jika benar Dia berjarak dari alam *(bā'in 'an al-'ālam)*, niscaya Allah meliputi alam, atau sebaliknya diliputi oleh alam. Adakalanya Dia mampu meliputi semua, atau tidak sanggup meliputi semua atau di sebagian waktu, sebagaimana pada hari Kiamat. Langit dilipat oleh Allah pada hari Kiamat. Apabila Allah sanggup meliputinya, maka berarti Dia bersifat tinggi sebagaimana suatu subjek yang meliputi lebih tinggi daripada objek yang diliputi. Dalam hal ini, ia menganalogikan dengan langit lebih mulia daripada bumi. Oleh karena itu, langit lebih tinggi daripada bumi. Begitu juga kepala manusia lebih mulia daripada seluruh tubuh. Oleh karena itu, kepala manusia lebih tinggi daripada seluruh tubuh.[92]

Ibn Taymīyah menyangkal perkataan Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang mengatakan bahwa alam ini bulat sehingga tidak ada atas dan bahwa kecuali *nisbī*. Perkataan ini dikritisi Ibn Taymīyah dengan mengemukakan sesuatu yang ia anggap kesepakatan, bahwa langit benar-benar di atas bumi, begitu juga awan dan burung terbang di atas bumi. Adapun asumsi Fakhr al-Dīn al-Rāzī bahwa langit dari sisi lain akan terlihat di bawah, dianggap oleh Ibn Taymīyah sebagai imajinasi yang keliru dan batil. Ia merasa heran terhadap pertanyaan mengenai sesuatu yang menghalangi rasio untuk menetapkan sesuatu yang tinggi dan rendah di bumi. Berdasarkan itu, Ibn Taymīyah menegaskan tidak ada yang melarang penetapan tersebut secara khusus, meskipun bumi bulat. Dalam memperkuat rasionalisasinya, Ibn Taymīyah mengemukakan bahwa bukankah air mampu membanjiri bumi. Ini

---

[90] Ibn Taymīyah, *Dar' al-Ta'āruḍ*, 3/288.
[91] Ibn Taymīyah, *Dar' al-Ta'āruḍ*, 3/288.
[92] Ibn Taymīyah, *Dar' al-Ta'āruḍ*, 3/288.

disebabkan air bersifat *'ulū* dibandingkan bumi.[93]

Di bagian lain di *Majmū' al-Fatāwá,* Ibn Taymīyah tampak sangat kesal terhadap kelompok yang menolak *Jihat al-'ulū* sebagai salah satu sifat Allah yang wajib diyakini. Kekesalan tersebut ia tumpahkan dengan mengatakan bahwa kitab Allah dan Sunnah dari awal sampai akhir, perkataan Sahabat dan Tābi'īn, bahkan perkataan semua imam dipenuhi dengan keyakinan ini. Ibn Taymīyah merincikan bahwa adakalanya keyakinan tersebut dikemukakan dengan *naṣ*, dan adakalanya dengan *ẓāhir* (berterus-terang).[94] Khusus mengenai Sunnah, ia mengatakan bahwa riwayat yang berkaitan dengan sifat sangat banyak, sehingga hanya Allah yang tahu jumlahnya (*mimmā lā yuḥṣīhā illā Allāh*). Setelah itu, ia mengatakan bahwa riwayatnya merupakan *mutawātir* terbanyak, sehingga menghasilkan ilmu yang pasti.

Argumentasi Ibn Taymīyah tersebut diperkuat oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah dan Ibn Abū al-'Izz. Ibn Qayyim al-Jawzīyah menyebutkan bahwa ada delapan belas dalil yang menunjukkan ketinggian Allah terhadap makhluk-Nya. Berbeda Ibn Abū al-'Izz yang menyebutkan hampir duapuluh dalil. Tetapi ketika dibandingkan satu-persatu ternyata kalimat dan dalil yang mereka gunakan sama. Tidak diketahui siapa yang lebih dahulu mengemukakan ini. Tetapi dari sisi kedekatan kepada Ibn Taymīyah, tampaknya Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah orang yang lebih dahulu mensistematiskan delapan belas dalil tersebut. Selain itu, Ibn Qayyim al-Jawzīyah mengemukakannya di salah satu kitab besarnya, yaitu *I'lām al-Muwaqqi'īn* sehingga ia mantap menyebutkan jumlah dari argumentasinya. Adapun Ibn Abū al-'Izz mengemukakannya di dalam kitab *Sharḥ al-'Aqīdah al-Ṭaḥāwīyah.*

Penjelasan Ibn Qayyim al-Jawzīyah mengenai konsep ketinggian Allah tersebut dikemukakan dengan menyebutkan rasionalisasi dan dalil yang digunakan. Pertama, penegasan *fawqīyah* (ketinggian) diikuti dengan lafaz yang jelas menunjukkan *fawqīyat al-dhāt* (ketinggian

[93] Ibn Taymīyah, *Dar' al-Ta'āruḍ*, 3/288.

[94] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá*, 5/12. Teksnya adalah:

فَهَذَا كِتَابُ اللَّهِ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ وَسُنَّةُ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَوَّلِهَا إِلَى آخِرِهَا ثُمَّ عَامَّةُ كَلَامِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ ثُمَّ كَلَامُ سَائِرِ الْأَئِمَّةِ : مَمْلُوءٌ بِمَا هُوَ إِمَّا نَصٌّ وَإِمَّا ظَاهِرٌ فِي أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هُوَ الْعَلِيُّ الْأَعْلَى وَهُوَ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَإِنَّهُ فَوْقَ الْعَرْشِ وَأَنَّهُ فَوْقَ السَّمَاءِ

zat). Dalil yang digunakan adalah ayat, “Mereka takut kepada Tuhan *dari atas* mereka”.[95] Lafaz yang dimaksud adalah *min fawqihim* yang dapat diterjemahkan menjadi “dari atas mereka”. Ibn Qayyim al-Jawzīyah menilai bahwa huruf *khafaḍ* “*min”* merupakan *adāh min al-mu‘ayyinah* atau lafaz yang menegaskan *ẓaraf* (keterangan tempat dan waktu) setelahnya.

Kedua, Ibn Qayyim al-Jawzīyah menjelaskan bahwa di dalam al-Qur’an disebutkan sifat ini tanpa menggunakan *adāh* sebagaimana sebelumnya. Ia berargumentasi dengan ayat, “Dia Maha Memaksa *di atas* hamba-hamba-Nya”.[96] Ketiga, ia menyebutkan bahwa terdapat dalil yang menegaskan *‘urūj* (naik) kepada Allah. Selain itu, ia berargumentasi dengan dua dalil, pertama ayat, “Malaikat dan Ruh *naik* kepada-Nya”,[97] dan Hadis, “Malaikat yang bermalam dengan kalian *naik*, lalu Tuhan menanyai mereka”.[98] Keempat, penegasan bahwa *al-kalim al-ṭayyib* (kata-kata yang baik) diangkat atau *yuṣ‘ad—su‘ūdan*. Ibn Qayyim al-Jawzīyah menyebutkan ayat, “Kepada-Nyalah *diangkat* kata-kata yang baik”.[99]

Kelima, Ibn Qayyim al-Jawzīyah menyebutkan bahwa Allah mengangkat sebagian makhluk ke hadirat-Nya. Ia berargumentasi dengan ayat, “Tetapi Allah *mengangkat*nya (Isa Ibn Maryam)”[100] dan ayat, “Aku mewafatkanmu, lalu *mengangkat*mu kepada-Ku”.[101] Keenam, Ibn Qayyim al-Jawzīyah sedikit cenderung menggunakan istilah Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang menyebutkan *al-‘ulū al-muṭlaq*. Ungkapan ini berarti Allah bersifat maha tinggi dari semua aspek, baik zat dan kemuliaan sifat. Ibn Qayyim al-Jawzīyah berargumentasi dengan tiga ayat salah satunya, “Dan Dialah Allah Yang Maha Tinggi”.[102]

---

[95] QS. al-Naḥl: 50; Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn* tahqiq: Ṭāhā ‘Abd al-Ra’ūf Sa‘d (Beirut: Dār al-Jīl, 1973), 2/300; Ibn Abū al-‘Izz, *Sharḥ al-Ṭaḥāwīyah fī al-‘Aqīdah al-Salafīyah* tahqiq: Aḥmad Muḥammad Shākir, (Riyad: Wizārah al-Ṣhu’ūn al-Islāmīyah wa-al-Awqāf wa-al-Da‘wah wa-al-Irshād, 1818 H), 186.

[96] QS. al-An‘ām: 18; Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn*, 2/300; Ibn Abū al-‘Izz, *Sharḥal-Ṭaḥāwīyah,*186.

[97] QS. al-Ma‘ārij: 4.

[98] HR. al-Bukhārā, no: 530, 3051, 6002, 7048.

[99] QS. Fāṭir: 10.

[100] QS. al-Nisā’: 158.

[101] QS. Ālu ‘Imrān: 55.

[102] QS. al-Baqarah: 255; QS. al-An‘ām: 18; Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn*, 2/300; Ibn Abū al-‘Izz, *Sharḥ al-Ṭaḥāwīyah,*186.

Ketujuh, Ibn Qayyim al-Jawzīyah mengemukakan bahwa al-Qur'an diturunkan dari-Nya. Ia menyebutkan enam ayat, salah satunya adalah "*Penurunan* al-Kitab adalah dari Allah Yang Maha Mulia lagi Agung".[103] Kedelapan, Ibn Qayyim al-Jawzīyah menjelaskan bahwa terdapat dalil-dalil yang menegaskan kedekatan sebagian makhluk di sisi-Nya *('indahu)* dan lebih dekat kepada-Nya (*aqrab ilayhi*). Ia menyebutkan ayat, "Sesungguhnya (malaikat) yang berada *di sisi* Tuhanmu"[104] dan ayat, "Milik Dialah siapa yang di langit dan di bumi dan siapa pun yang *di sisi*-Nya".[105] Ibn Qayyim al-Jawzīyah memahami bahwa di ayat-ayat tersebut dibedakan antara *man lahu* dengan *man 'indahu*; yang pertama untuk makhluknya secara umum, dan kedua khusus untuk malaikat dan hamba-Nya.[106]

Kesembilan, penegasan di dalam al-Qur'an bahwa Allah *ta'ālá fi al-samā'*. Ibn Qayyim al-Jawzīyah menambahkan bahwa ahli tafsir dari kalangan yang ia sebut Ahl al-Sunnah mengartikan kata *ta'ālá* kepada dua makna, yaitu bermakna *'alá* (di atas) dan *'ulū fī al-samā'* (ketinggian di langit). Setelah itu, ia membatasi pemaknaannya lebih dari dua interpretasi tersebut. Ia mengatakan bahwa interpretasi di luar itu tidak boleh dilakukan.[107]

Kesepuluh, Ibn Qayyim al-Jawzīyah meneruskan rasionalisasi sebelumnya, bahwa *istiwā'* dengan menggunakan lafaz *'alá* hanya dikhususkan untuk *'Arsh*. *'Arsh* merupakan makhluk tertinggi. Lafaz *'alá* tersebut serangkai dengan kata *'aṭaf* (penghubung) "*thumma"* (kemudian) yang mengindikasikan makna *tartīb* (urutan) dan *wihlah* (waktu). Kesebelas, Ibn Qayyim al-Jawzīyah menegaskan bahwa Allah di arah atas dengan alasan sikap orang berdoa yang mengangkat tangan ke atas. Ia berargumentasi dengan Hadis, "Allah malu terhadap hamba yang berdoa dengan mengangkat tangannya, lalu menurunkan tangannya dalam keadaan kosong".[108] Ia menolak keras orang yang meyakini bahwa arah atas hanya sebagai kiblat doa. Dengan meminjam istilah Ibn Taymīyah, Ibn Qayyim al-Jawzīyah mengatakan keyakinan

---

[103] QS. Ghāfir: 1.

[104] QS. al-A'rāf: 206.

[105] QS. al-Anbiyā': 19.

[106] QS. al-Baqarah: 255; QS. al-An'ām: 18; Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, 2/300; Ibn Abū al-'Izz, *Sharḥ al-Ṭaḥāwīyah,*186.

[107] QS. al-Baqarah: 255; QS. al-An'ām: 18; Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, 2/300; Ibn Abū al-'Izz, *Sharḥ al-Ṭaḥāwīyah,*186.

[108] HR. Abū Dāwud, no. 1490; HR. al-Tirmidzi, no.3556.

tersebut batil secara *ḍarūrah* dan berdasarkan *fiṭrah*.[109]

Keduabelas, Ibn Qayyim al-Jawzīah menegaskan bahwa Allah turun (*nuzūl*) setiap malam ke langit dunia. Secara terus-terang ia mendefinisikan bahwa *nuzūl* yang dipahami secara rasio (*ma'qūl*) adalah dari atas ke bawah. Adapun yang perlu diperhatikan dari pendefinisian Ibn Qayyim al-Jawzīyah adalah sikapnya yang menirukan Ibn Taymīyah dengan mengatakan bahwa semua ini sebagaimana diyakini *jamī' al-umam* (semua umat manusia).[110] Ungkapan ini sering digunakan Ibn Taymīyah saat berpolemik dengan musuh teologisnya. Ibn Taymīyah sangat gemar menggunakan term ini untuk meyakinkan orang lain. Di dalam kitab *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-man Baddala Dīn al-Maṣīḥ*, ia mengulang kalimat *jamī' al-umam* sebanyak enam belas kali. Adapun di dalam *Majmū' al-Fatāwá* ia mengulangnya sampai lima belas kali.[111] Di kitab pertama lebih banyak meskipun hanya enam jilid disebabkan ia menulisnya untuk berpolemik dengan Nasrani. Berbeda dengan kitab kedua yang lebih banyak berisi tentang fatwa. Pembahasan mendalam mengenai *nuzūl* akan dikemukakan pada bagian tersendiri

Ketigabelas, Ibn Qayyim menyebutkan bahwa manusia yang paling mengenal Allah yaitu Nabi Saw mengisyaratkan ke atas secara indrawi. Ia menjadikan sikap Nabi Saw yang mengangkat tangannya menghadap ke atas saat meminta persaksian dari para Sahabat. Pada bagian ini, interpretasi Ibn Qayyim terlihat sangat jelas. Ia mengatakan bahwa pengangkatan tangan ke atas menunjukkan isyarat kepada Allah yang berada di atas segala sesuatu.[112]

Keempatbelas, Ibn Qayyim mengatakan bahwa terdapat Hadis yang secara jelas menggunakan lafaz *ayna Allāh* (dimana Allah). Kelimabelas, ia melengkapi Hadis tersebut dengan menetapkan keimanan seseorang yang mengatakan bahwa Allah di langit.[113]

---

[109] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, 2/301; Ibn Abū al-'Izz, *Sharḥ al-Ṭaḥāwīyah,*187.

[110] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, 2/300; Ibn Abū al-'Izz, *Sharḥ al-Ṭaḥāwīyah,*186.

[111] Ibn Taymīyah, *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-man Baddala Dīn al-Maṣīḥ* tahqiq: 'Alī Ḥasan Naṣr dkk (Riyad: Dār al-'Āṣimah,1414 H.), 137, 144, 351, dan seterusnya; Ibn Taymīyah, *Majmū al-Fatāwá,* 4/139, 5/15 dan 203, dan seterusnya.

[112] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, 2/300; Ibn Abū al-'Izz, *Sharḥ al-Ṭaḥāwīyah,*186.

[113] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, 2/301; Ibn Abū al-'Izz, *Sharḥ*

Keenambelas, Ibn Qayyim al-Jawzīyah menjadikan kisah Fir‘aun meminta untuk dibangunkan tangga ke arah atas angkasa, agar dapat melihat Tuhan Mūsá. Setelah itu, Fir‘aun mendustakan Nabi Mūsá.[114] Ibn Qayyim al-Jawzīyah menyimpulkan bahwa siapapun yang menolak keberadaan Allah di arah atas maka termasuk *Fir‘awnī* (pengikut Fir‘aun). Adapun yang mempercayainya, maka orang tersebut termasuk *Mūsawī Muḥammadī* (pengikut ajaran Nabi Mūsá dan Nabi Muḥammad).[115]

Istilah *Fir‘awnī, Mūsawī, Muḥammadī* biasa digunakan oleh Ibn ‘Arābī di dalam *al-Futūḥāt al-Makkīyah* dan *Fuṣūṣ al-Ḥikam* dalam konteks tawasuf. Lalu term-term tersebut digunakan kembali oleh Ibn Taymīyah dalam beberapa karyanya dengan konteks teologi. Ibn Taymīyah di dalam *al-Kaylānīyah* menyebutkan kalimat yang sama.[116] Ketujuhbelas, Ibn Qayyim al-Jawzīyah meyakinkan bahwa Allah berada di atas berdasarkan kisah Nabi Muḥammad Saw yang naik turun berkali-kali bertemu Allah untuk meminta keringanan salat.[117]

Kedelapanbelas, redaksi Ibn Qayyim al-Jawzīyah dan Ibn Abū al-‘Izz terlihat berbeda. Tokoh pertama menyebutkannya dengan redaksi, “Allah mengabarkan tentang diri-Nya dan juga melalui Rasulnya bahwa

---

*al-Ṭaḥāwīyah,*189. Hadis yang dimaksud adalah riwayat Muslim, no: 1227. Hadis tersebut mengisahkan ‘Amr Ibn al-Ḥakm yang memarahi budaknya yang kurang cerdas dan cenderung ceroboh sehingga menyebabkan kehilangan salah satu hewan ternaknya. Setelah itu, ia memukul budak tersebut, tetapi Nabi Saw tidak menyukai tindakan tersebut. Lalu, ia berniat memerdekakan budak tersebut dengan meminta saran kepada Nabi Saw. Kemudian Nabi Saw memintanya datang membawa budak tersebut dengan bertanya, “Dimanakah Allah?”. Di salah satu riwayat disebutkan bahwa budak tersebut menjawab, “Di langit”. Redaksi hadis mengenai budak ini sangat banyak. Redaksi yang menggunakan “*ayna Allāh”* merupakan pegangan utama bagi Ibn Taymīyah, Ibn Qayyim, Ibn Abū al-‘Izz dan Salafi saat ini. Teks hadisnya adalah:

وكَانَتْ لِى جَارِيَةٌ تَرْعَى غَنَمًا لِى قِبَلَ أُحُدٍ وَالْجَوَّانِيَّةِ فَاطَّلَعْتُ ذَاتَ يَوْمٍ فَإِذَا الذِّيبُ قَدْ ذَهَبَ بِشَاةٍ مِنْ غَنَمِهَا وَأَنَا رَجُلٌ مِنْ بَنِى آدَمَ آسَفُ كَمَا يَأْسَفُونَ لَكِنِّى صَكَكْتُهَا صَكَّةً فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ—صلى الله عليه وسلم—فَعَظَّمَ ذَلِكَ عَلَىَّ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلاَ أُعْتِقُهَا قَالَ « ائْتِنِى بِهَا ». فَأَتَيْتُهُ بِهَا فَقَالَ لَهَا « أَيْنَ اللَّهُ ». قَالَتْ فِى السَّمَاءِ. قَالَ « مَنْ أَنَا ». قَالَتْ أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ. قَالَ « أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ ».

[114] QS. Ghāfir: 26-37.

[115] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn*, 2/301; Ibn Abū al-‘Izz, *Sharḥ al-Ṭaḥāwīyah,*189.

[116] Ibn Taymīyah, *al-Kaylānīyah* tahqiq: ;Ibn Taymīyah, *Majmū‘ al-Fatāwá*, 12/351.

[117] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn*, 2/301; Ibn Abū al-‘Izz, *Sharḥ al-Ṭaḥāwīyah,*190.

orang beriman akan melihat Allah dengan nyata sebagaimana melihat matahari dan bulan tanpa penghalang awan". Adapun Ibn Abū al-'Izz menyebutkan redaksi, "Dalil-dalil dari Kitab dan Sunnah mengenai ahli surga akan memandang Allah, serta penjelasan dari Nabi Saw yang menyebutkan bahwa Allah akan dilihat sebagaimana matahari dan bulan tanpa awan.[118] Perbedaan redaksi ini tidaklah berarti secara substansi, namun dapat dijadikan penguatan asumsi bahwa teks ini bersumber dari Ibn Qayyim al-Jawzīyah, sedangkan Ibn Abū al-'Izz hanya mengutip kembali. Terlepas dari itu, Ibn Jibrīn—seorang teolog Salafi kontemporer yang produktif—menambahkan bahwa bagian inilah yang membedakan antara Salafi dan Ash'arīyah. Meskipun Ash'arīyah mempercayai *ru'yah*, tetapi Ibn Jibrin mengatakan bahwa mereka tidak mempercayai *'ulū* sebagai sifat Allah.[119]

Usaha Ibn Qayyim al-Jawzīyah mensistematiskan argumentasi Ibn Taymīyah mengenai sifat *'ulū* mempunyai pengaruh luar biasa terhadap teolog-teologi Salafi setelahnya. Ini terlihat dari beberapa karya teologis yang mengutip ulang atau mengembangkan rasionalisasi tersebut. Salah satu yang paling fenomenal adalah kitab *Ma'ārij al-Qabūl* karya Ḥafiẓ Aḥmad Ḥukmī. Ia mengembangkan rasionaliasasi tersebut. Ia menyebutkan sandaran argumentasi semua yang dikemukakan Ibn Qayyim al-Jawzīyah secara lengkap dan terperinci.[120]

Semua argumentasi yang dikemukakan di atas merupakan bukti dua hal, pertama rasionalisasi teologis Salafi sangat kuat di kalangan para imam dan pengikutnya. Kedua, rasio bagi Salafi wajib tunduk kepada teks. Inilah yang disebut rasional bagi Ibn Taymīyah dan Salafi secara umum.

Di sisi lain, Ibn Taymīyah mendapat kritikan dari tokoh semasanya dalam persoalan ini. Ibn Jahbal (733 H.) yang wafat lima tahun setelah Ibn Taymīyah.[121] Ibn Jahbal menulis kitab khusus untuk

---

[118] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, 2/303; Ibn Abū al-'Izz, *Sharḥ al-Ṭaḥāwīyah,*191.

[119] Ibn Jibrīn, *Sharḥ 'Aqīdah al-Ṭaḥāwīyah,* 2/203.

[120] Ḥāfiẓ Aḥmad Ḥukmī, *Ma'ārij al-Qabūl* tahqiq: 'Umar Maḥmūd (Dammam: Dār Ibn Qayyim, 1990), 1/160-170

[121] Ibn Jahbal adalah seorang yang bermazhab Shāfi'ī. Ia berasal dari kota Alepo. Ibn Jahbal pernah berguru kepada Abū al-Farj 'Abd al-Raḥmān Ibn al-Zayn al-Maqdisī, Abū al-Ḥasan al-Bukhārī, 'Umar Ibn 'Abd al-Mun'im al-Qawwās, Aḥmad Ibn Hibbāt Allāh Ibn 'Asākir dan lainnya. Ia sangat ahli dalam berfatwa dan mengajar keagamaan. Ia pernah mengajar di Quds, lalu dipercaya menjadi guru besar di al-

menolak konsep *jihhāt al-ʻulū* yang dikemukakan Ibn Taymīyah. Ia menganggap orang-orang yang terpengaruh oleh doktrin ini sebagai orang yang tertipu disebabkan keilmuan yang belum mendalam. Ia menyebut aliran Ibn Taymīyah yang menetapkan konsep tersebut sebagai kelompok Ḥashawīyah (pinggiran) yang lemah dan rapuh. Ia termotivasi mengritisi Ibn Taymīyah melalui tulisan disebabkan kalangan awam banyak terpengaruh doktrinnya. Ibn Jahbal menuduh Ibn Taymīyah hanya bersembunyi di balik term mazhab Salaf. Ia tidak merasa kagum dengan kebagusan ibadah Ibn Taymīyah dan para pengikutnya, karena hal tersebut hanya dianggapnya pemanis.[122]

Dalam pemahaman Ibn Jahbal teologi ulama Salaf adalah *tawḥīd* dan *tanzīh* bukan *tajsīm* dan *tashbīh*. Namun ia mengatakan bahwa bagi ahli bidʻah sebaliknya, konsep *tajsīm* dan *tashbīh* itu yang dianggap sebagai teologi ulama Salaf. Ahli bidʻah yang dimaksud Ibn Jahbal adalah Ibn Taymīyah. Ibn Jahbal menilai Ibn Taymīyah beserta pendahulu dan pengikutnya melakukan sesuatu yang bertentangan dengan ulama Salaf, terutama dalam membicarakan sifat Allah secara mendalam dan berlebihan. Ia mengatakan bahwa sikap tersebut berbeda dengan pendirian ulama Salaf yang menahan diri untuk membahasnya.[123] Baik Ibn Taymīyah maupun Ibn Jahbal, sama-sama menganggap diri mereka lebih mempersentasikan teologi Salaf daripada yang lain.

Ibn Taymīyah terlihat tidak mempermasalahkan jika disebut sebagai *ḥashawīyah* disebabkan teologinya yang menetapkan *ʻulū* (tinggi berdasarkan arah) kepada Allah. Ia menganggap itu penamaan yang biasa disematkan oleh musuh-musuh teologis seperti Muʻtazilah. Ibn Taymīyah mengemukakan dalam *Darʼ Taʻāruḍ al-ʻAql wa-al-Naql* bahwa kalangan Muʻtazilah selalu menyebut aliran yang menetapkan sifat *ʻulū* sebagai *ḥashawīyah mujassimah.*[124] Di dalam beberapa karyanya, Ibn Taymīyah menyindir penuduh ajaran teologinya sebagai

---

Bādrāʼīyah, salah satu pusat keilmuan di Damaskus. Di antara muridnya yang terkenal adalah al-Ḥāfiẓ ʻAlam al-Dīn al-Qāsim Ibn Muḥammad al-Barzālī. Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfiʻīyah al-Kubrá*, 5/19;

[122] Ibn Jahbal, *Nafy al-Jihhāh* sebagaimana dinukil oleh Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfiʻīyah al-Kubrá*, 5/20.

[123] Ibn Jahbal, *Nafy al-Jihhāh* sebagaimana dinukil oleh Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfiʻīyah al-Kubrá*, 5/21.

[124] Ibn Taymīyah, *Darʼ Taʻāruḍ al-ʻAql wa-al-Naql,* 4/82.

pewaris karakter Jahmīyah.[125] Sikap ini diulang kembali oleh Ibn Abū al-ʻIzz yang menyebut sindiran Ibn Taymīyah tersebut sebagai perkataan *khalq kathīr min a'immat al-salaf* (kebanyakan tokoh-tokoh Salaf). Bahkan, Ibn Abū al-ʻIzz menambahkan bahwa kitab-kitab teologis kalangan Jahmīyah (termasuk Ashʻarīyah), Muʻtazilah, dan Rāfiḍah dipenuhi dengan penyebutan kelompok penetap sifat sebagai *Mushabbihah* atau *Mujassimah*.[126]

Dalam ungkapan lain, salah satu inti dari teologi Salafi adalah meyakini tempat bagi Allah di arah atas. Ungkapan tersebut sebagaimana disebut sebelumnya diambil dari Hadis budak perempuan yang mengatakan bahwa Allah berada di langit *(fi al-samā')*. ʻUthmān Ibn Saʻīd Al-Dārimī—salah satu referensi Ibn Taymīyah—menilai kebenaran iman seseorang berdasarkan Hadis ini. Oleh karena itu, ia mengkafirkan kelompok Jahmīyah karena tidak mengetahui keberadaan Allah dan tidak meyakini-Nya dengan *ayna* (dimana).[127] Hadis ini menjadi dasar utama dalam teologi Salafi, sehingga tidak ada seorang penganut ajaran Salafi kecuali meyakini bahwa Allah di langit sebagaimana Hadis tersebut.

- *Nuzūl dan Majī' dengan Ḥarakah, dan Intiqāl*

Teologi Salafi mengenai *nuzūl* (turun), *majī'* atau *intyān* (datang), *ḥarakah* (gerak), *intiqāl* (pindah) merupakan konsekuensi dari konsep *Jihat al-ʻulū*. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahwa Ibn Qayyim al-Jawzīyah dan Ibn Abū al-ʻIzz menjadikan Hadis *nuzūl* sebagai argumen kuat bahwa Allah benar-benar di atas. Mereka berdua sepakat mengatakan bahwa ungkapan turun berarti dari arah atas ke bawah.[128]

Ibn Taymīyah menegaskan bahwa Hadis mengenai *yanzilu rabbunā* (Tuhan kita turun) merupakan Hadis yang *mutawātir*, karena diriwayatkan lebih dari dua puluh sahabat Nabi. Ada beberapa catatan Ibn Taymīyah mengenai Hadis tersebut. Pertama, Allah turun ke langit dengan zat-Nya (*yanzilu bi-dhātihi*). Pandangan ini pernah

---

[125] Ibn Taymīyah, *al-Fatāwá al-Kubrá,* 6/469; Ibn Taymīyah, *Majmūʻ al-Fatāwá,* 11/478 dan 33/371.

[126] Ibn Abū al-ʻIzz, *Sharḥ al-Ṭaḥāwīyah*, 42.

[127] ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī, *al-Radd ʻalá al-Jahmīyah*, 202.

[128] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Iʻlām al-Muwaqqiʻīn*, 2/300; Ibn Abū al-ʻIzz, *Sharḥ al-Ṭaḥāwīyah,*186.

ditolak sebelumnya oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī, lalu dibantah oleh Ibn Taymīyah. Fakhr al-Dīn al-Rāzī menyangkal dengan mengatakan bagaimana mungkin Allah turun setiap sepertiga malam terakhir, sedangkan malam itu berganti dan begerak setiap saat. Fakhr al-Dīn al-Rāzī menilai hal tersebut sebagai sesuatu yang irasional, apalagi jika diyakini Allah *istawá* di atas 'Arsy dan pada saat yang sama turun ke langit. Pandangan ini ditolak oleh Ibn Taymīyah di dalam *Bayān Talbīs al-Jahmīyah.*

Ada pernyataan penting dari Ibn Taymīyah saat menanggapi Hadis tersebut *idhā arāda Allāh an yanzila 'an 'arshihi nazala bi-dhātihi* (Apabila Allah menginginkan turun dari 'Arsy, maka Dia turun dengan zat-Nya). Hadis ini sebagaimana ia nukil berasal dari riwayat Nu'aym Ibn Ḥammād dari Jarīr dari Layth dari Bishr dari Anas dari Nabi Saw. Ibn Taymīyah menyadari penilaian ulama yang mempermasalahkan Hadis ini, seperti Abū al-Qāsim al-Taymī menilainya *ḍa'īf* jika dianggap bersumber dari Nabi Saw (*marfū'*). Tetapi Abū al-Qāsim al-Taymī menerima isi Hadis ini bahwa Allah turun dengan zat-Nya, karena Dia menciptakan langit dengan zat-Nya, berbicara kepada Mūsá dengan zat-Nya, *istawá* di atas 'Arsh dan lainnya dengan zat-Nya. Berbeda dengan dengan Ibn al-Jawzī yang menilainya sebagai Hadis palsu sehingga dimasukkannya ke dalam kitab *al-Mawḍū'āt* dan menolak kebenaran maknanya sekaligus. Dalam hal ini, Ibn Taymīyah lebih cenderung kepada pendapat Abū al-Qāsim al-Taymī dengan mengatakan bahwa makna Hadis ini benar. Ia juga menambahkan bahwa tidak mesti semua penjelasan terhadap al-Quran dan Hadis bersifat *marfū'* dari Nabi Saw.[129] Pandangan ini mengesankan bahwa Ibn Taymīyah tidak selalu menolak substansi dari teks-teks yang bermasalah sanadnya.

Kedua, Ibn Taymīyah menolak kebenaran Hadis yang menyebutkan bahwa Allah tidak turun, tetapi Dia memerintahkan malaikat penyeru *(munādī)* untuk turun ke langit. Hadis ini sebagaimana disadari Ibn Taymīyah diriwayatkan oleh al-Nasā'ī. Ibn Taymīyah menilai Hadis tersebut bertentangan dengan Hadis populer yang *mutawātir*. Berdasarkan ini, Ibn Taymīyah berasumsi kuat bahwa riwayat tersebut bersumber dari kebohongan ahli bid'ah. Ia menyamakan kasus ini dengan merubah *yanzilu* (turun) dan *yunzilu* (menurunkan rahmat). Dalam hal ini, Ibn Taymīyah tidak

---

[129] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá,* 5/394.

mempersoalkan sanadnya, dan langsung masuk kepada pembahasan matan Hadis. Ia meragukan bagaimana mungkin malaikat berkata *man yad'ūnī fa-astajību lahu* (siapa yang berdoa kepada-Ku maka Aku kabulkan).[130]

Di samping itu, kitab terpenting dalam menjelaskan teologi Salafi yang dianut Ibn Taymīyah mengenai *nuzūl* adalah *Sharḥ Ḥadīth al-Nuzūl*.[131] Kitab ini dimulai dengan tanya jawab atau perdebatan antara dua orang, yaitu *nāfī* (penegasi) sifat *nuzūl* dan tanggapan *muthbit* (penetap) sifat tersebut. Orang yang disebut sebagai *muthbit* mengatakan bahwa Allah turun ke langit dunia pada akhir malam, lalu *nāfī* menanyakan bagaimana Dia turun *(kayf yanzil)*. *Muthbit* menanggapinya dengan mengatakan bahwa Allah turun dengan tanpa cara *(bi-lā kayf)*. Setelah itu, *nāfī* mengemukakan pertanyaan apakah Dia turun dengan meninggalkan 'Arsh dalam keadaan kosong atau tidak. *Muthbit* menanggapinya dengan keras sehingga mengatakan bahwa pertanyaan tersebut merupakan ungkapan ahli bid'ah dan dibuat-buat. Lalu, *nāfī* menyanggahnya karena menghindar dari jawaban, tetapi *muthbit* tetap mengatakan bahwa itulah jawabannya. Akhirnya mereka mengalihkan tema dengan pertanyaan dari *nāfī* mengenai *nuzūl* berarti rahmat dan perintah Allah turun ke langit dunia. *Muthbit* menjawab bahwa Hadis tersebut menjelaskan kekhusuan malam sebagai waktu Allah turun, karena rahmat dan perintah-Nya turun tiap saat. Setelah itu, *nāfī* mendebat dengan membandingkan durasi malam yang berbeda di setiap negeri, sehingga ia mempertanyakan di waktu malam dan negeri mana Allah turun. Dalam menanggapi pertanyaan inilah Ibn Taymīyah menulis kitab *Sharḥ Ḥadīth al-Nuzūl.*[132]

- *Kalam Allah dengan Harf wa-Ṣawṭ (Huruf dan Suara)*

Persoalan huruf dan suara sebagai bagian dari sifat kalam menjadi bahan perdebatan yang berkepanjangan di kalangan para

---

[130] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá,* 5/372.

[131] Kitab ini pernah diterbitkan di India dengan tanpa tahqiq yang selayaknya. Setelah itu, dicetak lagi oleh Zuhayr al-Shawīs—murid al-Albānī—dengan percetakannya al-Maktab al-Islāmī di Yordania. Tetapi semua itu dinilai Muḥammad al-Khumays masih menggunakan naskah cetakan India. Oleh karena itu, Muḥammad al-Khumays melakukan kajian ulang dan mengemasnya dengan tahqiq yang jauh lebih baik dari sebelumya, sehingga diterbitkan oleh Dār al-'Āṣimah.

[132] Ibn Taymīyah, *Sharḥ Ḥadīth al-Nuzūl* tahqiq: Muḥammad al-Khamīs (Riyad: Dār al-'Āṣimah, 1993), 67.

teolog. Aḥmad Ibn Ḥanbal (241 H.) dan para pengikutnya menjadi korban politisasi isu teologis di masa dinasti Abbāsīyah. Ini disebabkan Aḥmad Ibn Ḥanbal tidak mengambil sikap terhadap persoalan yang dianggapnya bid'ah. Bahkan Aḥmad Ibn Ḥanbal "memusuhi" al-Karābīsī (247 H.) sahabat seperguruannya karena persoalan ini. Namun ahli Hadis setelah itu memilih untuk mengambil sikap sehingga terjadi perdebatan yang berkepanjangan antara al-Dhuhlī dan al-Bukhārī.

Pada saat Aḥmad Ibn Ḥanbal dipenjara, 'Abd al-'Azīz Ibn Yaḥyá al-Kannānī (240 H.)[133] teolog yang berasal dari Makkah sengaja membuat masalah agar dapat berdebat dengan Bishr al-Marīsī—teolog Mu'tazilah—di hadapan Khalifah al-Ma'mūn (218 H.). Ini disebabkan Khalifah al-Ma'mūn sangat gemar dengan diskusi ilmiah, filsafat, dan logika. Perdebatan ini direkam dengan baik oleh 'Abd al-'Azīz Ibn Yaḥyá al-Kannānī di dalam kitab *al-Ḥaydah wa-al-I'tidhār fī Radd 'alá man Qāla bi-Khalq al-Qur'an*. Apabila penisbatan kitab ini benar kepadanya, maka ini termasuk karya awal di ranah teologi yang membicarakan sifat *kalām* dengan pendekatan teologis.[134] Di kemudian hari, karya ini banyak menginspirasi Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, bahkan Ibn Taymīyah dan pengikutnya.

---

[133] 'Abd al-'Azīz Ibn Yaḥyá al-Kannānī adalah salah satu murid terbaik al-Shāfi'ī (204 H.) dalam ranah teologi. Ia pernah menemani al-Shāfi'ī ketika melakukan perjalanan ke Yaman. Selain kepada al-Shāfi'ī, ia juga belajar kepada Sufyān Ibn 'Uyaynah. Di antara muridnya adalah Abū al-'Ayná Muḥammad Ibn Qāsim, al-Ḥusayn al-Bajlī, dan Abū Bakr al-Taymī. Ia tergolong tokoh yang sedikit meriwayatkan hadis. Ini mungkin disebabkan kegemarannya berdebat dan berdiskusi persoalan teologi. Semua ini menunjukkan bahwa ia telah menjadi tokoh sejak awal abad ketiga dan wafat di tahun 240 H., setahun sebelum Aḥmad Ibn Ḥanbal. Abū al-'Aynā' Muḥammad Ibn Qāsim membenarkan kejadian perdebatannya dengan Bishr al-Marīsī di hadapan Khalifah al-Ma'mūn. Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah al-Kubrá,* 2/144.

[134] Kitab *al-Ḥaydah* diragukan oleh sebagaian sejarawan sebagai karya 'Abd al-'Azīz Ibn Yaḥyá al-Kannānī. Di antara mereka adalah al-Dhahabī yang percaya bahwa 'Abd al-'Azīz Ibn Yaḥyá al-Kannānī hanya bertemu dengan Ibn Abū Du'ād, salah seorang *qāḍī* sejak zaman al-Ma'mūn dan setelahnya. Tetapi murid al-Dhahabī, yaitu Tāj al-Dīn al-Subkī membenarkan pertemuan tokoh ini dengan Khalifah al-Ma'mūn dan perdebatannya dengan Bishr al-Marīsī. Tetapi ia juga terlihat meragukan *al-Ḥaydah* sebagai karya 'Abd al-'Azīz Ibn Yaḥyá al-Kannānī karena sikap al-Dhahabī. Keraguan Tāj al-Dīn al-Subkī tersebut akan terbantahkan dengan kecenderungannya menetapkan kevalidan pertemuan antara Khalifah al-Ma'mūn dengan 'Abd al-'Azīz Ibn Yaḥyá al-Kannānī, serta perdebatannya dengan Bishr al-Marīsī. Ini disebabkan isi dari kitab *al-Ḥaydah* tiada lain hanyalah dialognya dengan Khalifah al-Ma'mūn dan perdebatan dengan Bishr al-Marīsī. Bandingkan, al-Dhahabī, *al-Mīzān*, 2/639 dan Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah al-Kubrá*, 2/144.

Di dalam kitab *al-Ḥaydah,* ‘Abd al-‘Azīz Ibn Yaḥyá al-Kannānī menarasikan dengan baik argumentasi Bishr al-Marīsī dalam mengatakan bahwa al-Qur’an adalah makhluk. Bishr al-Marīsī mengemukakan bahwa al-Qur’an adalah *syay’* (sesuatu), sedangkan Allah adalah *khāliq kull shay’* (Pencipta segala sesuatu).[135] Kata *kull* dinilai oleh Bishr al-Marīsī sebagai dalil terkuat bahwa al-Qur’an juga tergolong makhluk, karena termasuk kepada *shay’.*[136]

Pandangan Bishr dikritisi oleh ‘Abd al-‘Azīz Ibn Yaḥyá al-Kannānī dengan mempertanyakan dua hal, pertama kata *shay’* dengan konotasi eksistensi atau penamaan. Apabila al-Qur’an dianggap sebagai sesuatu yang ada pada zat Allah, maka *kalām*-Nya tersebut dapat disebut sebagai *shay’*. Namun, jika yang dimaksud adalah penyebutan dan penamaan sebagaimana makhluk, maka hal tersebut tidak tepat disebut sebagai *shay’*. Kedua, ‘Abd al-Azīz Ibn Yaḥyá al-Kannānī membantah dengan tegas pandangan Bishr al-Marīsī yang beranggapan bahwa al-Qur’an sebagai makhluk. Di dalam *al-Ḥaydah* ia mengemukakan kalimat *alá lahu al-khalq wa-al-amr* (Ketahuilah milik-Nya ciptaan dan perintah) yang terdapat di dalam al-Qur’an.[137] Ungkapan ini dengan jelas membedakan antara *khalq* dan *amr*. Al-Qur’an itu berisi *amr* yang dibedakan dari *khalq*. Al-Qur’an disebut dengan *kalām, qawl,* dan *amr. Amr* tersebut terlepas dari dimensi waktu sebagai dikemukakan disebutkan *li-Allāh al-amr min qabl wa-min ba‘d* (Allah memiliki perintah baik sebelum maupun sesudahnya).[138] Setelah itu, ia mengorelasikan *amr* dengan titah Allah saat menciptakan sesuatu menggunakan *kun* (hendaklah menjadi ada). Ungkapan tersebut menunjukkan bahwa Allah menciptakan sesuatu dengan *kalām*-Nya. Berdasarkan itu, ia menegaskan bahwa al-Qur’an itu *shay’* (sesuatu yang eksis sebagai sifat Allah), tetapi berbeda dengan *ashyā’* (makhluk).[139]

Berbeda dengan Aḥmad Ibn Ḥanbal, ‘Uthmān Ibn Sa‘īd al-Dārimī yang memilih untuk berpolemik dengan pengikut al-Marīsī. Tetapi pendekatan yang digunakannya, jauh berbeda dengan ‘Abd al-‘Azīz Ibn Yaḥyá al-Kannānī. ‘Uthmān Ibn Sa‘īd menolak pandangan al-Marīsī yang

---

[135] Bishr al-Marīsi berpedoman kepada QS surat al-Ra’d: 16.
[136] ‘Abd al-‘Azīz Ibn Yaḥyá al-Kannānī, *al-Ḥaydah*, 50.
[137] QS. al-A‘rāf: 54.
[138] QS. al-Rūm: 4.
[139] ‘Abd al-‘Azīz Ibn Yaḥyá al-Kannānī, *al-Ḥaydah*, 60-80.

meyakini bahwa kalam Allah tidak dapat diakses secara empiris oleh panca indra. Pandangan al-Marīsī pun diinterpretasikan oleh ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī sebagai penghinaan terhadap Allah. Meskipun al-Marīsī mengemukakan pandangan tersebut untuk menyucikan asumsi manusiawi terhadap atribut ketuhanan, tetapi hal tersebut dianggap bertentangan oleh ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī. Pengarang kitab *Naqḍ* ini mengasumsikan al-Marīsī berkeyakinan bahwa Allah bisu dan tuli. Ia juga menyebut al-Marīsī tidak merenungi ayat-ayat al-Qur'an sehingga tidak mempunyai pemahaman yang sama dengannya.

ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī mengatakan bahwa seandainya al-Marīsī merenungi ayat-ayat al-Qur'an, maka ia akan mendapatkan bahwa *kalām* merupakan salah satu sifat empiris yang dipunyai Allah. Ayat yang dimaksud oleh al-Dārimī adalah *wa-kallama Allāh Mūsá taklīman* (Allah benar-benar berbicara kepada Nabi Mūsá).[140] Di dalam *al-Radd ʻalá al-Jahmīyah* ia menutup kemungkinan interpretasi lain dari ayat tersebut melebihi makna empiris.[141] Oleh karena itu, ia menafsirkan bahwa Nabi Mūsá mendengar *kalām* tersebut di dunia dengan *aṣwāt* (suara) dan *kalām*.[142] Di bagian lain, sikap al-Marīsī ini disebut oleh al-Dārimī sebagai pendirikan kaum zindik.[143]

Setelah al-Dārimī, Aḥmad Ibn Sulaymān al-Najjād (252-348 H.) mengompilasi dalam *al-Radd ʻalá Khalq al-Qur'ān* riwayat dari para ahli Hadis sebelumnya terutama yang berkaitan dengan sifat *kalām,* meskipun al-Dhahabī tidak menyebutkan kitab ini sebagai karya Aḥmad Ibn Sulaymān al-Najjād. Kitab ini menggambarkan dengan jelas sistematika berpikir dari pendahulu teologi Salafi pra Ibn Taymīyah, tanpa terkecuali Aḥmad Ibn Sulaymān al-Najjād. Pendapat yang dinisbatkan ke sahabat, tabiʻin, bahkan Banū Isrā'īl pun menjadi dalil dalam berargumentasi. Di dalam kitab ini, disebutkan riwayat dari Muḥammad Ibn Ka'b yang menganalogikan *kalām* Allah kepada Nabi Mūsá seperti suara petir. Di bagian lain, ia menyebutkan riwayat dari Abū ʻIṣmah Nūḥ Ibn Abū Maryam yang menjelaskan bahwa Allah berbicara kepada Nabi Mūsá dengan cara *mushāfahah* (lisan).[144] Selain itu dalam menanggapi teologi al-Marīsī, maka Aḥmad Ibn Sulaymān

---

[140] QS. al-Nisā': 164; ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī, *Naqḍ al-Dārimī*, 55.

[141] ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī, *al-Radd ʻalá al-Jahmīyah*, 155.

[142] ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī, *Naqḍ al-Dārimī*, 55 dan 190.

[143] ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī, *Naqḍ al-Dārimī*, 683.

[144] Aḥmad Ibn Sulaymān al-Najjād, *al-Radd ʻalá Khalq al-Qur'ān* tahqiq: Riḍá Allāh Muḥammad Idrīs (Kuwait: Maktabah al-Ṣaḥābah al-Islāmīyah, 1400 H.), 33-40.

al-Najjād mengemukakan riwayat dari 'Abd Allāh Ibn al-Mājishūn yang bertekat akan memberikan hukuman dengan *ḍarb* (pukulan yang keras) pada bagian lehernya.[145]

Adapun Ibn Qudāmah di dalam *Lum'at al-I'tiqād* lebih memilih untuk tidak mengemukakan permasalahan ini dengan rangka berpolemik. Sikap teologis yang penting diperhatikan dari Ibn Qudāmah adalah dengan memisahkan term *kalām* Allah dan al-Qur'an sebagai *kalām*-Nya. Adapun yang pertama, *kalām* Allah ditetapkan oleh Ibn Qudāmah sebagai salah satu sifat Allah. Sifat *kalām* ini bersifat *qadīm*. Allah memperdengarkan *kalām*-Nya kepada siapa pun yang dikehendaki. Nabi Mūsá—sebagaimana dikemukakan para teolog lain—adalah salah satu dari manusia yang mendengarkannya tanpa ada *wāsiṭah* (perantara). Ia juga menyebutkan bahwa Jibril, para malaikat, nabi, dan rasul juga mendapatkan akses untuk mendengarkan *kalām*. Semua itu terjadi di dunia, sedangkan orang-orang yang beriman dapat mendengarkannya di akhirat, bahkan mereka juga dapat langsung berbicara kepada-Nya.

Ibn Qudāmah menyandarkan pemikirannya tersebut kepada beberapa narasi Hadis dan *athār* yang diperolehnya. Di antaranya adalah riwayat dari Ibn Mas'ūd bahwa apabila Allah berbicara dengan wahyu-Nya, maka para malaikat sebagai penduduk langit mendengar *shawtahu* (suara-Nya). Barangkali karena riwayat ini bermasalah, maka Ibn Qudāmah memperkuat argumentasinya dengan Hadis lain. Ia menyebutkan perihal hari Maḥshar, yaitu saat semua makhluk dikumpulkan. Setelah disebutkan bahwa Allah berbicara kepada mereka sehingga *yasma'uhu man ba'uda kama sami'ahu man qaruba* (orang yang jauh dapat mendengarkan dengan jelas sebagaimana orang yang dekat).[146]

Adapun yang paling lengkap dalam menjelaskan persoalan ini adalah Ibn Taymīyah (728 H.). Ia menulis beberapa karya dalam menanggapi isu tersebut. Dalam konteks perdebatan teologis sesama aliran kalam, maka Ibn Taymīyah menulis kitab *al-Kaylānīyah* dan risalah yang panjang dalam *Majmū' al-Fatāwá*. Dalam dialog antar keyakinan Muslim dan Nasrani mengenai 'Īsá sebagai *kalimat Allah*, maka ia menulis *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-man Baddala Dīn al-Maṣīḥ*. Di

[145] Aḥmad Ibn Sulaymān al-Najjād, *al-Radd 'alá Khalq al-Qur'ān,* 70.
[146] Ibn Qudāmah, *Lum'at al-I'tiqād*, 13.

antara dua bagian tersebut, karya-karya dalam kategori pertama lebih relevan dalam mengetahui ajaran teologis Ibn Taymīyah.

Ibn Taymīyah menulis *al-Kaylānīyah* disebabkan tiga isu yang sedang berkembang saat itu, lalu ditanyakan kepadanya. Pertama, ungkapan sebagian orang yang berkeyakinan bahwa perkataan manusia adalah *qadīm*. Perkataan tersebut meliputi ungkapan yang terdiri dari puisi, sajak, prosa, dan lainnya. Sebagian mereka juga mengatakan bahwa suara keledai dan anjing juga demikian. Mereka tidak membedakan antara kalam Allah (al-Qur'an) dengan kalam manusia kecuali hanya pada tataran pahala (*thawāb*). Kedua, ungkapan Aḥmad Ibn Ḥanbal yang menolak untuk mengatakan al-Qur'an makhluk atau tidak makhluk dinilai oleh mereka karena ketakutannya terhadap orang lain. Berdasarkan itu, Ibn Taymīyah diminta untuk menanggapi apakah asumsi mereka benar atau keliru. Ketiga, Ibn Taymīyah ditanya mengenai konsekuensi teologis dari pandangan mereka, apakah menyebabkan kepada kekafiran atau tidak.[147]

Adapun risalah yang terdapat di dalam *Majmū' al-Fatāwá* mengenai persoalan kalam dilatarbelakangi oleh perdebatan dua orang. Orang pertama mengemukakan bahwa *ḥarf* (huruf) yang Allah turunkan kepada Nabi Adam adalah *qadīm*. Akan tetapi, huruf tersebut tidak didahului oleh *mubtada'* (permulaan). Selain itu, bentuk dan titik dari huruf tersebut adalah *muḥdath* (baru). Orang kedua mengemukakan bahwa *ḥarf* dengan segala bentuk dan titiknya tidaklah *qadīm*. Ini disebabkan *qadīm* hanyalah sifat dari Allah dan kalam-Nya, maka Ibn Taymīyah diminta untuk menanggapi pandangan mana yang lebih tepat dan benar.[148]

Baik di kitab yang pertama maupun yang kedua, Ibn Taymīyah sangat konsisten dalam menjelaskan pendiriannya. Perbedaannya adalah pijakan awal dalam menanggapi dua latarbelakang yang berbeda tersebut. Di dalam kitab *al-Kaylānīyah* ia memulai kalimat deduktif dalam menanggapi persoalan yang dikemukakan kepadanya. Ia menilai bahwa keyakinan yang tidak membedakan kalam manusia dengan kalam Allah adalah salah satu bentuk dari kekafiran. Ibn Taymīyah mengatakan pendapat ini sebagai *ijmá'* ulama. Setelah itu, ia mengompilasi pandangan Aḥmad Ibn Ḥanbal dengan memanfaatkan

---

[147] Ibn Taymīyah, *al-Kaylānīyah* (Riyad: Maktabah Mishkat al-Islāmīyah, t.t.), 1.
[148] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá,* 12/37.

periwayatan al-Khallāl. Ungkapan Aḥmad Ibn Ḥanbal sebagaimana dinukil dalam *al-Kaylānīyah* menjadi pijakan utama untuk mengembangkan rasionalisasi teologis Ibn Taymīyah.

Berbeda dengan risalah yang terdapat dalam *Majmū‘ al-Fatāwá,* Ibn Taymīyah memulai dari ungkapan populer yang berasal dari al-Ṭaḥawī (321 H.). ungkapan tersebut adalah *"al-Qur'an adalah kalam Allah yang diturunkan, namun bukanlah makhluk. Ini disebabkan al-Qur'an bersumber dari-Nya, dan kembali kepadanya. Dia berbicara dengan al-Qur'an, Taurat, Injil, dan lainnya bukan sebagai makhluk."*[149] Ibn Taymīyah menyatakan bahwa ungkapan ini disepakati oleh mazhab Salaf dari kalangan sahabat, tābi‘īn, semua umat Islam dan empat imam mazhab fiqh.[150]

Ibn Taymīyah menarik akal permasalahan kepada satu hal, yaitu *ma‘rifat kalām Allāh ta‘álā.* Ia membedakan antara wahyu, kalam *min warā' al-ḥijáb* (firman dari balik tirai), dan pengiriman utusan (*rasūl*) baik dari kalangan malaikat. Poin utama dari perbedaan ini adalah distingsi antara wahyu dan *taklīm* (kalam). Ia merasionalisasikan pandangan ini dengan mengelaborasi beberapa ayat yang menyebutkan kata *nidā'* (seruan).[151] Ibn Taymīyah mengemukakan bahwa ahli bahasa sepakat mengartikan *nidā'* sebagai *ṣawt masmū‘* (suara dapat didengar). Sebagaimana ahli bahasa, Ibn Taymīyah menegaskan bahwa inilah yang disepakati oleh *salaf al-muslimīn* dan mayoritas mereka.[152]

---

[149] Teksnya adalah:

أَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ مُنَزَّلٌ غَيْرُ مَخْلُوقٍ مِنْهُ بَدَأَ وَإِلَيْهِ يَعُودُ فَهُوَ الْمُتَكَلِّمُ بِالْقُرْآنِ وَالتَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ كَلَامِهِ لَيْسَ ذَلِك مخلوقا.

[150] Ibn Taymīyah, Majmū‘ al-Fatāwá, 12/37.

[151] Surat Maryam ayat 52:

وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّور

Surat al-Shu‘arā' ayat 10:

وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسى

Surat al-Nāzi‘āt ayat 16:

إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى

[152] Ibn Taymīyah dengan sangat yakin menyebutkan:

وَ « النِّدَاءُ » بِاتِّفَاقِ أَهْلِ اللُّغَةِ لَا يَكُونُ إِلَّا صَوْتًا مَسْمُوعًا فَهَذَا مِمَّا اتَّفَقَ عَلَيْهِ سَلَفُ الْمُسْلِمِينَ وَجُمْهُورُهُم.

Ungkapan ini merupakan kalimat "sakti" yang biasa dikemukakan oleh Ibn Taymīyah. Setelah itu, ia mengemukakan pandangan *ahl al-kitāb* bahwa Nabi Mūsá mendengar *nidā'* tersebut dengan telinganya. *Nidā'* itu adalah kalam. Adapun kalam terdiri dari susunan kata-kata.[153] Di bagian lain dalam *Majmū al-Fatawá,* Ibn Taymīyah mengemukakan hal yang sama dengan menambahkan bahwa tidak terbayangkan bagi ahli bahasa Arab keberadaan *nidā'* tanpa melalui *ṣawt masmū'*. Ia memperkuat argumentasinya dengan mengatakan bahwa semua itu juga berlaku baik secara *ḥaqīqah* dan *majāz*.[154] Penjelasan ini diperkuat oleh muridnya—Ibn Qayyim al-Jawzīyah—yang mengatakan bahwa *nidā'* itu merupakan ungkapan mengenai pembicaraan dari jarak jauh, sedangkan *nijā'* dari jarak dekat. Pengkhususan ini bagi Ibn Qayyim al-Jawzīyah menjadi penyebab dialog Nabi Muhammad Saw dengan Nabi Mūsá pada malam *Mi'rāj*.[155]

Ibn Taymīyah berusaha menginterpretasikan ungkapan Aḥmad Ibn Ḥanbal (241 H.) yang menyebutkan bahwa *al-kalām minhu bada'a* (kalam itu bersumber dari-Nya). Ungkapan tersebut berarti bahwa Allah adalah zat yang langsung berbicara dengannya (*al-mutakallim bihi*). Allah tidak menciptakannya menjadi sifat bagi selain diri-Nya. Ini disebabkan jika Allah menciptakannya sebagai sifat tempat dari perkataan tersebut, maka kalam menjadi sifat dari tempat tersebut. Ibn Taymīyah mempertegas bahwa Allah hanya disifati dengan suatu sifat yang ada pada diri-Nya, bukan dengan sesuatu yang ada pada makhluk-Nya. Dengan rasionalisasi ini, ia melontarkan serangan terhadap Mu'tazilah. Ia mengatakan bahwa siapa saja yang meyakini kalam-Nya sebagai sesuatu yang diciptakan, maka sama saja dengan mempercayai bahwa *qā'il* (subjek yang berbicara) sebagai makhluk. Keyakinan ini dibantahnya dengan mengemukakan keniscayaan Allah berbicara melalui al-Qur'an, Taurat dan kitab suci lainnya dengan huruf-huruf yang tersusun. Setelah itu, ia menisbatkan beberapa ungkapan dari Aḥmad Ibn Ḥanbal dalam meningkari keyakinan bahwa huruf *alif* dan aksara Hijā'īyah lainnya sebagai makhluk. Ibn Taymīyah meneruskan rasionalisasinya bahwa siapa yang berkeyakinan demikian, maka sama saja dengan mempercayai bahwa al-Qur'an yang berbahasa Arab dan Taurat yang berbahasa Ibrani sebagai makhluk. Bagi Ibn Taymīyah,

---

[153] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá,* 12/40.
[154] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá,* 12/130.
[155] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Madārij al-Sālikīn*, 1/38.

pandangan ini tergolong batil dan sangat bertentangan dengan ajaran Salaf, para imam, dan *adillah 'aqlīyah wa-sam'īyah* (argumentasi yang berdasarkan rasio dan teks Kitab Suci).[156]

Di samping itu, Ibn Taymīyah memetakan perdebatan seputar kalam tersebut kepada enam aliran. Pertama, aliran filsafat dan *ṣābi'ah* (penyembah kekuatan bintang) yang dianggapnya paling jauh dari ajaran Islam. Mereka hanya meyakini bahwa kalam *(logos)* itu adalah pancaran makna yang tercurahkan ke dalam jiwa. Adakalanya bersumber dari *'Aql al-Fa'āl* (Akal Aktif) atau dari selainnya. Dalam kasus Nabi Mūsá, mereka berkeyakinan bahwa apa yang didengarnya adalah sesuatu yang terjadi atau berlangsung di *samā' 'aqlihi* (ranah ide). Ungkapan ini diterjemahkan oleh Ibn Taymīyah dengan kalimat *ay ḥadatha fī nafsihi* (artinya tercipta dalam diri Nabi Mūsá). Ibn Taymīyah mengasumsikan bahwa teori mereka ini bersumber dari kekeliruan fatal sebelumnya, yaitu keyakinan mereka bahwa alam bersifat *qadīm*. Selain itu, menurut Ibn Taymīyah, mereka tidak mempercayai bahwa alam tercipta dengan kekuasaan dan kehendak Allah. Bahkan, kesalahan yang lebih berbahaya dari mereka adalah asumsi bahwa Allah tidak mengetahui *juz'īyāt* (partikular). Berdasarkan asumsi tersebut, mereka mencoba berinteraksi dengan teks-teks keagamaan dan berusaha untuk menggabungkannya. Oleh karena itu, Ibn Taymīyah dengan mantap mengatakan bahwa mereka lebih kafir daripada Yahudi dan Nasrani *(hā'ulā' akfar min al-Yahūd wa-al-Nasārá)*.[157] Besar kemungkinan asumsi-asumsi Ibn Taymīyah mengenai mereka adalah hasil pembacaannya terhadap karya-karya al-Ghazālī, seperti *Maqāṣid al-Falāsifah,Tahāfut al-Falāsifah,* dan *al-Munqidh min al-Ḍalāl.*

Aliran kedua, kelompok yang meyakini bahwa Allah tidak bersifat *ḥayāt, 'ilm, qudrah, kalām, irādah, raḥmah, ghaḍab* dan sifat lainnya. Sifat kalam hanyalah suatu atribut yang diciptakan pada benda lain. Oleh karena itu, kalam termasuk sesuatu yang diciptakan (*makhlūq*). Ibn Taymīyah menilai pandangan ini bersumber dari aliran teologi Jahmīyah dan Mu'tazilah. Ia menyebut ajaran mereka mengenai sifat sebagai doktrin yang bertentangan dengan Kitab, Sunnah, dan *ijmā' al-Salaf*. Bahkan perkataan mereka, bagi Ibn Taymīyah, selain tidak mempunyai landasan juga tidak mempunyai dalil yang mendukung.

---

[156] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá,* 12/41.
[157] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá,*12/42.

Ia menyebut pandangan mereka sebagai *shubah ʻaqlīyah al-fāsidah* (keragu-raguan rasio yang merusak), sehingga tidak memperkuat ajaran keislaman dan tidak juga membantah ajaran lain.[158]

Aliran ketiga, kelompok yang berpandangan bahwa Allah berbicara bukan dengan kehendak *(mashī'ah)* dan kekuasaan *(qudrah)*, tetapi dengan kalam yang berada pada zat-Nya sejak *azal* (sebutan lain untuk *qadīm*) dan kekal. Ibn Taymīyah menilai pandangan mereka pada dasarnya sama dengan kelompok sebelumnya, yaitu Jahmīyah dan Muʻtazilah. Perbedaannya terletak pada ungkapan mereka bahwa sifat berada pada zat, tetapi sifat berada pada zat-Nya sifat-sifat *ikhtiyārīyah* yang berkaitan dengan kehendak dan kekuasaan. Menurut Ibn Taymīyah, orang pertama yang mengemukakan pandangan ini di ranah teologi Islam adalah Ibn Kullāb.[159] Ibn Taymīyah menambahkan bahwa pengikut Ibn Kullāb yang disebut sebagai Kullābīyah juga berbeda pendapat setelahnya.[160] Di antara mereka

---

[158] Ibn Taymīyah, *Majmūʻ al-Fatāwá,* 12/49.

[159] Ibn Kullāb atau ʻAbd Allāh Ibn Saʻīd Ibn Kullāb Abū Muḥammad al-Qaṭṭān disebut oleh al-Dhahabī sebagai pembesar ahli kalam di Basrah. Ia digelari sebagai "Ibn Kullāb" karena mampu menyeret lawan debatnya ke lingkaran pemikirannya lalu mengalahkannya. Al-Dhahabī mendapatkan beberapa perkataan sinis yang dialamatkan kepada Ibn Kullāb seperti tuduhan memasukkan ajaran Nasrani kedalam Islam, lalu menghalalkan saudara perempuan kandungnya untuk dinikahi, dan lainnya. Tetapi al-Dhahabī menolak asumsi tersebut, bahkan memujinya dengan mengatakan bahwa Ibn Kullāb adalah tokoh ahli kalam yang paling dekat ke ajaran Sunnah. Ibn Kullāb dikenal sangat gigih mengritisi ajaran Muʻtazilah, tetapi menyepakati beberapa pandangan mereka. Konon, al-Ḥārith al-Muḥāsibī dan al-Junayd al-Baghdādī mempelajari ilmu kalam dari Ibn Kullāb. Setelah itu, dilanjutkan dan dikembangkan oleh Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī. al-Dhahabī tidak terlalu yakin kapan Ibn Kullāb wafat. Ia hanya memperkirakan sampai sebelum tahun 240-an. Berbeda dengan al-Ziriklī yang memilih untuk memastikan angka 245 H. sebagai tahun kematiannya. Ibn Kullāb mempunyai beberapa karya teologis di antaranya *al-Radd ʻala al-Muʻtazilah*dan *Khalq Afʻāl al-ʻIbād.* Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, 1/141; al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalā',* 11/174; al-Dhahabī, *Mīzān al-Iʻtidāl*, 3/290.

[160] Ibn Taymīyah memuji dan mengritisi Ibn Kullāb dan Kullābīyah di dalam kitab *al-Kaylānīyah*. Ia memujinya karena ikut serta dalam membantah penyimpangan teologis Muʻtazilah. Tetapi ia mengritisinya karena menentapkan sifat pada zat, tetapi menegasikan aspek ikhtiyarīyah darinya. Ibn Taymīyah sepakat dengan Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī dalam menisbatkan Ibn Kullāb kepada Ṣifātīyah. Mereka tergolong sangat dengan dengan *ahl al-Ḥadīth wa-al-Sunnah.* Ibn Taymīyah menyebutkan beberapa tokoh yang dapat disebut sebagai Kullābīyah, yaitu al-Ḥārith al-Muḥāsibī, Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī, Abū Sulaymān al-Dimashqī, dan Abū Ḥātim al-Bistī (Ibn Ḥibbān). Ibn Taymīyah juga menyebutkan pengaruhnya terhadap teolog Ḥanābilah seperti keluarga Tamīmīyīn, Abū Yaʻlá, al-Zaghūnī, Ibn ʻAqīl dan beberapa teolog dari kalangan Shāfiʻīyah dan Mālikīyah seperti al-Juwaynī, al-Bājī, dan Abū Bakr Ibn al-ʻArabī. Tetapi

ada yang berpandangan bahwa kalam itu bermakna sama, yaitu perintah dengan semua suruhan, larangan dari semua *maḥzūr*, *khabar* terhadap semua yang diberitakan dari-Nya. Mereka mengatakan bahwa jika kalam tersebut diungkapkan dalam bahasa Arab, maka disebut sebagai al-Qur'an. Apabila diungkapkan dalam bahasa Ibrani maka disebut sebagai Taurat. Makna dari al-Qur'an dan Taurat adalah sama. perintah dan larangan merupakan sifat dari kalam itu sendiri, bukan sebagai pembagian dari esensinya. Ibn Taymīyah menukil pandangan salah satu tokoh Kullābīyah yang menjadi makna kembali kepada *khabar*. Adapun *khabar* kembali kepada ilmu. Ia menilai pandangan ini sebagai sesuatu yang rusak secara pasti *(ma'lūm bi-ḍarūrah)*. Dalam hal ini, Nabi Mūsá mampu mendengar karena Allah menciptakan *idrāk* (kemampuan untuk mengetahui) terhadap makna kalam.[161] Di dalam *al-Kaylānīyah*, Ibn Taymīyah menukil ajaran mereka yang membedakan antara *tilāwah* dan *matlū* atau *qirā'ah* dan *maqrū'*. Bacaan terhadap al-Qur'an yang berbahasa Arab –bagi Kullābīyah— tidak *qadīm* sebagaimana *matlū*. Ini disebabkan bacaan tersebut perbuatan manusia, sedangkan *matlū* adalah makna yang berada pada zat Allah. Teori yang hebat ini masih mendapat celah bagi Ibn Taymīyah. Ia memahami bahwa seakan Kullābīyah ingin mengatakan bahwa al-Qur'an yang berbahasa Arab itu tidak *qadīm*. Pandangan ini dinilai Ibn Taymīyah menyimpang dari ajaran teologi Ahl al-Sunnah. Ia lebih menerima pandangan Aḥmad Ibn Ḥanbal yang menolak untuk mengatakan bahwa lafaz tersebut makhluk atau tidak makhluk.[162]

Pada awalnya Ibn Taymīyah masih menerima pandangan Kullābīyah—yang diikuti Ash'arīyah—sebagai bagian dari Ahl al-Sunnah. Tetapi ia mengeluarkan mereka dari daftar golongan Sunni setelah berpolemik dengan Mu'tazilah. Ibn Kullāb—dalam pandangan Ibn Taymīyah—akhirnya menerima beberapa pondasi dan kaidah teologi Mu'tazilah, sehingga menjadikannya samar-samar terutama dalam masalah makna kalam yang berdiri pada zat Allah. Ibn Kullāb menerima Mu'tazilah dalam dua hal, yaitu Allah berbicara tidak dengan huruf dan suara, serta kemustahilah sifat ikhtiyārīyah berada

mereka berbeda pendapat mengenai isu al-Qur'an. Terlepas dari itu, Ibn Taymīyah mengasumsikan Aḥmad Ibn Ḥanbal memberikan *taḥdhīr* terhadap al-Ḥārith al-Muḥāsibī disebabkan teologinya tergolong kepada Kullābīyah. Ibn Taymīyah, *al-Kaylānīyah*, 31.

[161] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá,* 12/50.

[162] Ibn Taymīyah, *al-Kaylānīyah*, 33-34.

pada zat. Dalam hal ini, kaidah yang menjadi kritikan Ibn Taymīyah adalah *mā lam yakhlu min al-ḥawādith fa-huwa ḥādith* (sesuatu yang tidak luput dari hal-hal yang baru, maka niscaya ia juga baru).[163]

Ibn Taymīyah mempertajam kritikannya dengan mengatakan bahwa Kullābīyah dan Ashʻarīyah memunculkan dua bidʻah. Pertama, pandangan mereka bahwa al-Qur'an *niṣfuhu* (sebagiannya) adalah makhluk dan sebagian lainnya tidak makhluk. Term *niṣf* tentu tidak berasal dari Kullābīyah dan Ashʻarīyah, tetapi dari Ibn Taymīyah sendiri. Ia menggunakan term ini disebabkan mereka berkeyakinan makna yang berada pada zat Allah bersifat *qadīm* sedangkan yang berupa huruf dan suara bersifat *ḥādith* (baru). Bagi Ibn Taymīyah, pembagian ini menyebabkan al-Qur'an terpisah menjadi dua bagian. Ini merupakan asumsi Ibn Taymīyah sendiri saat membaca literatur teologi Kullābīyah dan Ashʻarīyah. Berdasarkan asumsi inilah ia menyebutkan penyimpangan tersebut sebagai *ashadd bidʻah* (penyimpangan terparah). Kedua, pandangan Kullābīyah dan Ashʻarīyah bahwa kalam Allah itu suatu makna, jika diungkapkan dalam bahasa Arab maka disebut sebagai al-Qur'an, dan jika diungkapkan dalam bahasa Ibrani disebut Taurat. Pandangan ini melahirkan asumsi bahwa kalam dengan huruf dan suara yang diturunkan ke bumi tidak termasuk *qadīm*. Ibn Taymīyah menilai pandangan ini bertentangan dengan ajaran Ahl al-Sunnah.[164]

Aliran keempat, kelompok yang berpandangan hampir sama dengan Kullābīyah bahwa Allah berbicara bukan dengan kehendak dan kekuasaan-Nya. Kalam bersifat *qadīm.* Tetapi mereka berbeda dalam masalah huruf. Bagi kelompok ini, kalam yang *qadīm* tersebut adalah huruf (*ḥurūf*) dan suara *(aṣwāt)* yang menjadi kelaziman pada zat Tuhan sejak *azal* dan kekal selamanya. Allah tidak berbicara dengan dengan *mashī'ah* dan *qudrah*, serta tidak berbicara secara berurutan. Ibn Taymīyah melihat bahwa mereka tidak membedakan antara *jins* huruf dan kalam serta substansi dari *ḥurūf qadīmah azalīyah* (huruf *qadīm* yang *azal*). Ia menilai pandangan mereka ini sangat keliru berdasarkan keberadaan huruf *mutaʻāqibah* (berurutan), sehingga mustahil bersifat *qadīm* meskipun jenisnya *qadīm*.[165] Inilah pandangan unik dari Ibn Taymīyah yang mencoba mengritisi pandangan suatu

---

[163] Ibn Taymīyah, *al-Kaylānīyah*, 36.
[164] Ibn Taymīyah, *al-Kaylānīyah*, 37-38.
[165] Ibn Taymīyah, *Majmūʻ al-Fatāwá,* 12/51.

kelompok teologis, tetapi terjebak dalam pandangan lain. Ibn Taymīyah pada bagian ini menolak keberadaan huruf sebagai sesuatu yang *qadīm*, tetapi ia menerimanya pada tataran *jins*. Keberadaan jenis huruf yang *qadīm* dikemukakan Ibn Taymīyah disebabkan adalah *imkān wujūd kalimāt lā nihāyat lahā* (posibilitas kata-kata yang tidak berujung). Dalam hal ini, ia menegaskan bahwa huruf *muta'āqibah* bersifat *lā nihāyat lahā* (tidak berujung), tetapi pada saat yang sama huruf tersebut tidak bersifat *qadīm* karena ada setelah didahului oleh huruf yang lain. Ibn Taymīyah juga menolak pandangan kelompok ini yang membedakan antara eksistensi huruf (*wujūduhā*) dan subtansinya (*māhīyatuhā*). Mereka berasumsi bahwa urutan (*tartīb*) hanya terjadi pada substansinya, bukan pada eksistentsi huruf. Ibn Taymīyah menolak asumsi ini dengan mengatakan bahwa substansi kalam yang berupa huruf tidaklah ada kecuali secara berurutan, begitu juga suara dari huruf tersebut. Berdasarkan ini, ia mengatakan bahwa tidak mungkin keberadaan dari substansi huruf tersebut bersifat azal. *Tartīb* menjadi keniscayaan dari eksistensi huruf tersebut. Oleh karena itu, Ibn Taymīyah membantah asumsi mereka bahwa suara manusia *(ṣawt al-'ibād)* tergolong *qadīm* saat memperdengarkan ayat al-Qur'an, Taurat, dan Kitab Suci lainnya. Ini disebabkan ia meyakini suara manusia bersifat baru dan diciptakan.[166] Ibn Taymīyah tidak menyebutkan nama kelompok ini secara eksplisit, tetapi dapat diperkirakan bahwa mereka adalah *Mushabbihah* (Antropomorfis) dari kalangan Karrāmīyah.

Aliran kelima, kelompok yang meyakini bahwa Allah berbicara dengan kehendak dan kekuasaan-Nya menggunakan al-Qur'an yang berbahasa Arab atau Kitab Suci lainnya. Tetapi mereka menolak untuk mengatakan bahwa Allah berbicara dengan hal tersebut pada masa *azal*. Ini disebabkan pandangan mereka yang berkeyakinan bahwa mustahil terdapat *ḥawādīth lā awwala lahā* (sesuatu yang baru tetapi tidak mempunyai permulaan). Berbeda dengan Ibn Taymīyah yang mempercayai keberadaan *ḥawādīth lā awwala lahā.* Berdasarkan ini, ia mengalamatkan beberapa persoalan baru terhadap keyakinan mereka. Di antaranya Ibn Taymīyah mengatakan bahwa ketidakpercayaan mereka terhadap *ḥawādīth lā awwala lahā* sama saja dengan mengatakan bahwa Allah tidak mempunyai kemampuan

[166] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá,* 12/51-52.

untuk berbicara dengan kehendak *(mashī'ah)*.[167] Barangkali kelompok yang dimaksud Ibn Taymīyah adalah pengikut Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Ibn Taymīyah sangat keras mengritisinya dalam *Dar' al-Ta'āruḍ* karena persoalan *ḥawādith lā awwala lahā.* Kesamaan Ibn Taymīyah dengan kelompok ini adalah pada tataran kalam Allah dengan *mashī'ah.* Di dalam *al-Kaylānīyah,* ia mengakui bahwa banyak dari kalangan ahl al-Sunnah yang mengikuti pandangan ini. Tetapi ia tetap membedakannya dengan pandangan Salaf.[168]

Aliran keenam, adalah kelompok yang disebut Ibn Taymīyah sebagai teologi Salaf. Inilah teologi yang diyakini dan dibela oleh Ibn Taymīyah. Dalam teologi Salaf dikemukakan bahwa Allah senantiasa berbicara apabila Dia menghendakinya. Kalam merupakan salah satu dari sifat *kamāl* (kesempurnaan). Zat yang berbicara lebih sempurna daripada yang tidak berbicara. Ia melanjutkan rasionalisasinya dengan mengatakan bahwa zat yang mengetahui dan mempuyai kekuasaan lebih mulia daripada yang tidak berilmu dan tidak mempunyai kekuasaan. Oleh karena itu, zat yang berbicara dengan *mashī'ah* dan *qudrah* lebih sempurna daripada yang tidak mempunyai keduanya. Kesempurnaan hanya terjadi jika berada pada sifat yang disifati, bukan dengan aspek lain yang berbeda jauh darinya. Allah senantiasa bersifat dengan kalam, *'ilm,* dan *qudrah*. Ini disebabkan zat yang bersifat dengan tiga atribut tersebut lebih sempurna daripada zat lain yang sebelumnya tidak bersifat dengannya. Lalu, zat tersebut berubah menjadi bersifat dengannya. Berdasarkan ini, Ibn Taymīyah ingin mengatakan bahwa Allah telah bersifat dengan kalam sejak *azal* dengan kekuasaan dan kehendak-Nya. Kalam tersebut berada pada zat Allah dan tidak berpisah dari-Nya. Bahkan ia menambahkan bahwa huruf-huruf yang menjadi kerangka nama-nama-Nya yang Maha Indah dan Kitab-kitab Suci bukanlah sesuatu yang diciptakan (*makhlūqah*). Itu disebabkan Allah menjadikannya sebagai sarana untuk berbicara.[169]

Di dalam kitab *al-Kaylānīyah*, Ibn Taymīyah menisbatkan pandangan terakhir yang dibelanya tersebut kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal dan Ibn al-Mubārak. Terlepas dari kecenderungan ini, Ibn Taymīyah terlihat sangat memahami sumber perdebatan mereka sehingga mampu memetakannya menjadi enam aliran teologis.

---

[167] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá,* 12/52.
[168] Ibn Taymīyah, *al-Kaylānīyah*, 33.
[169] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá,* 12/52-53.

Ia mengemukakan bahwa penyebab perbedaan tersebut adalah pemahaman terhadap *ṣifāt ikhtiyārīyah fi'līyah* yaitu *qudrah* dan *mashī'ah*. Dalam ungkapan lain, poros perdebatannya adalah pertanyaan apakah Allah berbicara dengan *qudrah* dan *mashī'ah*-Nya atau tidak.[170] Pada bagian inilah Ibn Taymīyah menetapkan huruf-huruf sebagai sesuatu yang tidak terpisahkan dari kalam Allah yang *qadīm*.

Pandangan ini diperkuat oleh Ibn Abū al-'Izz dalam *Sharḥ al-'Aqīdah al-Ṭaḥāwīyah*, bahkan ia menambahkan enam aliran tersebut menjadi sembilan kelompok. Pertama, pandangan filosof dan Ṣābi'ah yang menyatakan bahwa kalam Allah itu adalah sesuatu yang *yafīḍ 'alá al-nufūs* (tumpah ke dalam jiwa) dengan formulasi makna-makna, baik yang bersumber dari *al-'Aql al-Fa'āl* atau selainnya. Perbedaannya dengan Ibn Taymīyah adalah sikap Ibn Abū al-'Izz yang menambahkan sumber makna tersebut dari selain *al-'Aql al-Fa'āl.* Kedua, aliran Mu'tazilah yang berkeyakinan bahwa kalam Allah diciptakan terpisah dari zat-Nya. Ketiga, aliran Ibn Kullāb dan Ash'arī yang mengemukakan bahwa kalam Allah adalah suatu makna yang bediri pada zat Allah dalam formulasi *amr, nahy, al-khabr,* atau *istikhbār*. Apabila diungkapkan dengan bahasa Arab maka disebut al-Qur'an, jika diungkapkan dalam bahasa Ibrani maka disebut Taurat, dan lainya. Keempat, aliran yang ia sebut dengan *ṭā'ifah min ahl al-kalām wa-min ahl al-ḥadīth* (sekelompok ahli kalam dan Hadis) yang mempercayai bahwa kalam Allah adalah huruf-huruf dan suara yang bersifat *azalī* dan telah terkompilasi sejak masa *azal*. Kelima, aliran Karrāmīyah yang hampir sama dengan aliran sebelumnya tetapi mereka berbeda dalam satu hal, yaitu ke-*qadīm*-an kalam tersebut. Karrāmīyah mempercayai bahwa Allah berbicara dengan huruf-huruf dan suara-suara, tetapi Dia sebelumnya tidak bersifat *mutakallim* (berbicara). Ini mengindikasikan bahwa mereka meyakini bahwa huruf dan suara tersebut bersifat *ḥādith* (baru). Keenam, aliran Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang berpandangan bahwa kalam Allah adalah sesuatu yang diciptakan ilmu dan *irādah*-Nya yang berada pada zat-Nya. Ketujuh, aliran al-Māturīdī bahwa kalam Allah adalah kandungan makna yang berada pada zat-Nya, tetapi tidak diciptakan pada selain-Nya. Kedelapan, aliran Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī dari Ash'arīyah yang mengemukakan bahwa kalam Allah adalah *mushtarak* (kebersamaan)

[170] Ibn Taymīyah, *al-Kaylānīyah*, 32.

antara makna *qadīm* yang berada pada zat dan sesuatu yang Dia ciptakan pada selain zat-Nya. Kesembilan, aliran yang ia sebut mempresentasikan aliran para imam ahli Hadis dan Sunnah. Mereka—sebagaimana dikemukakan Ibn Abū al-'Izz—mengatakan bahwa Allah senantiasa bersifat *mutakallim* apabila Dia menghendaki, kapan pun Dia menghendaki, dan bagaimanapun caranya Dia menghendaki. Dia berbicara dengan *ṣawt yusma'* (suara yang dapat didengar). *Naw'* kalam tersebut *qadīm,* tetapi belum tentu suara yang digunakannya bersifat *qadīm*.[171]

Ibn Abū al-'Izz menolak pandangan Ibn 'Arabī yang pernah mengemukakan kecenderungannya kepada teologi Ittiḥādīyah. Ibn 'Arabī dalam pandangan Ibn Abū al-'Izz meyakini bahwa Allah berbicara dengan kalam yang Dia ciptakan pada selain zat-Nya. Oleh karena itu, Ibn 'Arabī mengemukakan bahwa *Kull kalām fī al-wujūd kalāmuhu; nathruhu wa-naẓmuhu* (semua kalam di alam semesta adalah kalam-Nya, baik prosa dan *naẓm*-nya).[172]

Pada masa kontemporer, Ibn al-'Uthaymīn salah seorang pemuka Salafi dari Saudi juga cenderung mengatakan bahwa ulama Salaf sepakat menetapkan kalam Allah sebagai sifat-Nya. Penetapan ini mencakup keyakinan bahwa kalam-Nya berkaitan dengan *mashī'ah* (kehendak). Ibn al-'Uthaymīn meyakini kalam Allah tersebut dengan huruf-huruf dan suara yang dapat didengar (*ḥurūf wa-aṣwāt masmū'ah*). Sebagaimana Ibn Taymīyah dan Ibn Abū al-'Izz, Ibn al-'Uthaymīn berargumen bahwa Allah berbicara dengan huruf berdasarkan ayat, *Yā Mūsá innī Anā Rabbuka* (Wahai Mūsá sesungguhnya Aku adalah Tuhanmu).[173] Selain itu, Ibn al-'Uthaymīn berargumen bahwa Allah berbicara dengan suara berdasarkan ayat, *wa-nādaynāhu min jānib al-ṭūr al-ayman wa-qarrabnāhu najīyā* (Dan Kami memanggil Mūsá dari sisi bukit Ṭūr Ayman, serta Kami dekatkan ia dengan berbisik-bisik).[174]

Penjelasan Ibn al-'Uthaymīn tersebut diperkuat oleh rekannya, Khālid al-Muṣliḥ dalam *Sharḥ Lum'at al-I'tiqād* bahwa Allah benar-benar berbicara dengan huruf dan suara. Bahkan, Khālid al-Muṣliḥ

---

[171] Ibn Abū al-'Izz, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Ṭaḥāwīyah*, 93.

[172] Ibn Abū al-'Izz, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Ṭaḥāwīyah*, 96.

[173] QS Ṭāhā: 11-12.

[174] QS. Maryam: 52. Al-'Uthaymīn, *Sharḥ Lum'at al-I'tiqād al-Hādī ilá Sabīl al-Rashād* (Riyād: Maktabah Salaf, 1392 H.), 60; al-'Uthaymīn, *al-Qawl al-Mufīd 'alá Kitāb al-Tawḥīd*, 55.

menambahkan bahwa Allah berbicara dengan suara yang tinggi (*ṣawt ʻālī*), *nidā'* (seruan), dan suara yang rendah (*ṣawt khafī*) dengan *nijā'*. Ungkapan *nidā'* disebutkan di dalam al-Qur'an sebanyak sepuluh kali menjadi dasar bagi Khālid al-Muṣliḥ untuk mengatakan bahwa Allah berbicara kepada Nabi Mūsá dengan suara yang tinggi. Suara tersebut mesti diungkapkan dengan huruf. Apabila huruf dan suara dianggap sebagai aib di kalangan Muʻtazilah dan Ashʻarīyah, maka berbeda dengan Khālid al-Muṣliḥ yang menilainya sebagai keistimewaan dari Allah kepada Nabi Mūsá melalui *nidā'* dan *nijā'*.[175]

Berdasarkan kaidah tersebut, Aḥmad al-Ghāmidī—salah satu kritikus Ashʻarīyah—membantah pandangan ahli Hadis seperti al-Bayhaqī yang menulis kitab *al-Asmā' wa-al-Ṣifāt* mengenai sifat kalam. Bantahan tersebut sangat wajar karena al-Bayhaqī adalah ahli Hadis yang cenderung kepada Ashʻarīyah. Oleh karena itu, al-Bayhaqī berpandangan bahwa penisbatan huruf dan suara sebagai aib dan kekurangan terhadap Allah. Aḥmad al-Ghāmidī menolak argmentasi al-Bayhaqī yang menjadikan Hadis *ḥadīth al-nafs* sebagai dalil bahwa kalam tidak mesti dengan media huruf dan suara.[176] Selain itu, Aḥmad al-Ghāmidī merasa aneh ketika al-Bahyhaqī memperkuat argmentasinya tersebut dengan salah satu sya'ir Arab yang dinisbatkan kepada al-Aḥẓal bahwa sesungguhnya kalam itu adalah yang terdapat di dalam hati *(inna al-kalām la-fī al-fu'ād).* Al-Bayhaqī merasionalisasikan pandangannya dengan mengatakan bahwa Allah Maha Suci dari huruf dan suara (*lays bi-ḥarf wa-ṣawt*) karena dua hal ini menghendaki keberadaan *makhārij* (tempat keluar huruf dan suara) sebagaimana makhluk.[177]

Aḥmad al-Ghāmidī menanggapi bahwa al-Bayhaqī menyangsikan huruf dan suara karena menghendaki keberadaan *makhārij,* sehingga menyebabkan *tashbīh* (penyerupaan) sifat Allah dengan makhluk. Sikap al-Bayhaqī ini dianggap berlebihan oleh Aḥmad al-Ghāmidī karena argumentasinya dinilai tidak kuat. Argumentasi tidak lebih

---

[175] Khālid al-Muṣliḥ, *Sharḥ Lumʻat al-Iʻtiqād,* 4/8-9, ditranskip dari rekaman kajian pengarang oleh www.islamweb.net, diakses pada 19 Juli 2016.

[176] HR. al-Bukhārī no. 6444 dalam Kitab al-Īmān. Hadis tersebut adalah:

إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به، أو تعمل به

[177] Al-Bayhaqī, *al-Asmā' wa-al-Ṣifāt* tahqiq: 'Abd Allāh al-Ḥāshidī (Jeddah: Maktabah al-Sawādī, t.t.), 2/29.

berdasarkan kepada *shubhah* (keraguan) yang disebutnya dengan *qiyās* (analogi) dengan huruf dan suara makhluk. Penganalogian ini dinilainya lemah karena tidak membedakan *ṣawt al-rabb* dan *ṣawt al-ʻabd* sebagaimana kesepakatan Salaf. Selain itu, Aḥmad al-Ghāmidī menekankan bahwa huruf dan suara tidak selalu menghendaki adanya *makhārij*. Ia berargumen dengan ayat *wa-anṭaqanā Allāh* (anggota tubuh orang kafir berkata bahwa kami diberi kemampuan berbicara oleh Allah).[178] Anggota tubuh mereka dalam teks ini berbicara tanpa memerlukan *makhārij* seperti mulut dan bibir. Berdasarkan teks tersebut, Aḥmad al-Ghāmidī menolak pandangan al-Bayhaqī yang mengharuskan *makhārij* untuk huruf dan suara.[179]

Beberapa tambahan yang juga penting dalam masalah ini adalah kritikan ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz terhadap Ibn Ḥajar pengarang *Fatḥ al-Bārī* salah satu *sharḥ* terbaik kitab *al-Jāmiʻ al-Ṣāḥīḥ li-al-Bukhārī* sebagaimana dikompilasi oleh ʻAlī al-Shibl dalam *Tanbīh ʻalá Mukhālafāt al-ʻAqadīyah fī al-Fatḥ.* Kompilasi ʻAlī al-Shibl mencakup peringatan terhadap penyimpangan teologis yang terdapat dalam karya Ibn Hajar dari perspektif Salafi. Karya penting ini diberi kata pengantar oleh dengan lima tokoh pemuka Salafi, yaitu al-ʻUthaymīn, Ṣāliḥ al-Fawzān, ʻAbd Allāh Ibn ʻAqīl, Ibn Manīʻ, dan ʻAbd Allāh al-Ghunaymān. Dalam hal ini, ʻAlī al-Shibl menyoroti kekeliruan teologis Ibn Hajar yang cenderung kepada penjelasan al-Bayhaqī dalam persoalan huruf dan suara pada kalam Allah. Sebenarnya, Ibn Ḥajar juga sangat memahami perdebatan teologi seputar kalam, sehingga ia juga mengemukakan pandangan yang menerima huruf dan suara sebagai sesuatu yang wajib diimani. Berdasarkan perbedaan tersebut, Ibn Ḥajar memberikan banyak alternatif dalam memahami teks-teks yang berkaitan dengan tema ini. Ibn Ḥajar mengemukakan bahwa keimanan terhadap teks-teks yang menyebut suara adalah wajib. Setelah itu, ia menambahkan bahwa setelah mengimaninya, maka dapat dilanjutkan dengan pendekatan *tafwīd* (penyerahan makna) atau *ta'wīl* (interpretasi). Tambahan terakhir tersebut membuat ʻAlī al-Shibl menolak langsung pandangan Ibn Ḥajar karena dianggap cenderung kepada Ashʻarīyah. Selain itu, pendekatan *tafwīd* dan *ta'wīl*

[178] QS Fuṣṣilat: 99.

[179] Aḥmad al-Ghāmidī, *al-Imām al-Bayhaqī wa-Mawqifuhu min al-Ilāhīyāt* (Madinah: ʻImādat al-Baḥth, 2002), 99.

yang dikemukakn Ibn Ḥajar dinilai batil dalam tradisi Salafi.[180]

Di samping itu, al-Albānī juga memperkuat pandangan ini saat memberikan kata pengantar dalam kitab *Mukhtaṣar al-'Ulū.* Ia mengritisi Rashīd Riḍá saat menukil beberapa teks yang dianggap keliru dalam *al-Manār*, sehingga muncul asumsi bahwa Ḥanābilah tidak meyakini bahwa kalam Allah tidak berhuruf dan suara. Rashīd Riḍá menambahkan dalam dua kurung kata *laysa* saat menukil kalimat *anna al-Qur'ān (laysa) bi-ḥarf wa-ṣawt.* Al-Albānī mengoreksi bahwa yang tepat adalah dengan menghapus *laysa*, sehingga berbeda dengan keyakinan Ash'arīyah.[181] Ini menunjukkan bahwa Rashīd Riḍá masih setia dalam persoalan kalam kepada teologi resmi al-Azhar, meskipun ia dianggap sebagai pembela Wahhābī.

Dengan demikian, dapat diketahui bahwa semua penganut teologi Salafi baik dahulu dan kontemporer, sama-sama meyakini bahwa kalam Allah bersifat *qadīm* sebagaimana Ash'arīyah. Tetapi mereka berbeda dengan Ash'arīyah yang menolak ke-*qadīm*-an huruf dan suara dari kalam tersebut. Dalam teologi Salafī huruf dan suara adalah keniscayaan dari sifat kalam, sehingga bersifat *qadīm* sebagaimana kalam itu sendiri.

- *Tawassul*

Salah satu tema utama yang menjadi pembeda antara teologi Salafī dengan kelompok lain adalah Tawassul. Ini merupakan turunan dari penerapan *tawḥīd al-asmā' wa-al-ṣifāt.* Dalam hal ini, tawassul diambil dari kata *tawassala-yatawassalu* berarti mencari *wasīlah* (perantara). Al-Jawharī menyebutkan dua makna dari *wasīlah* adalah wuṣlah (sampai) dan kedekatan *(qurbá).* Abū Bakr al-Rāzī menjelaskan bahwa *wasīlah* secara bahasa berarti sesuatu yang dijadikan sebagai sarana mendekat kepada objek lain. Ibn Manẓūr menambahkan bahwa wasīlah memiliki tiga makna, yaitu kedudukan (*manzilah*), derajat (*darajah*), dan kedekatan *(qurbah)*.[182]

---

[180] 'Alī al-Shibl, *Tanbīh 'alá Mukhālafāt al-'Aqadīyah fī al-Fatḥ* (t.p: t.t.), 80.

[181] al-Albānī, *Mukhtaṣar al-'Ulū*, 6.

[182] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār al-Ṣādir, t.t.), 11/724; al-Jawharī, *Tahdhīb al-Lughah*, 4/320; Abū Bakr al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ* tahqiq: Maḥmūd Khāṭir (Beirut: Maktabah Lubnan Nāshirūn, 1995), 740.

Di dalam al-Qur’an kata *wasīlah* muncul sekali, dan di dalam Hadis terdapat dalam doa setelah azan. Mesikipun rangkaian katanya sama, namun makna *wasīlah* yang pertama berbeda dengan yang kedua. Wasīlah yang pertama sesuai dengan makna yang dijelaskan oleh Abū Bakr al-Rāzī. Adapun wasīlah yang kedua lebih sesuai dengan penjelasan Ibn Manẓūr.

Pada dasarnya, tawassul tidak dipermasalahkan oleh sebagian besar ulama Sunni Ash‘arīyah, karena dinilai tidak berkaitan dengan perdebatan teologis. Akan tetapi, ketika Ibn Taymīyah dan beberapa tokoh Salafi mengaitkannya dengan persoalan teologis, bahkan membenturkannya dengan *tawḥīd ulūhīyah* maka tema tawassul beralih dari persoalan fiqh menjadi teologis. Pada bagian ini, akan dikemukakan dinamika pemahaman Salafi yang terjadi seputar term ini.

Pemahaman terhadap *tawassul*, bermula dari hadis yang menyebutkan kedatangan orang buta kepada Nabi Saw. Orang tersebut memohon kepada Nabi Saw agar berdoa kepada Allah untuk memberikannya penglihatan. Setelah itu, Nabi Saw menyuruhnya mengamalkan sesuatu yang belakangan menjadi sumber perdebatan. Teks ini penting untuk dikemukakan pada bagian ini.

Diriwayatkan dari ‘Uthmān Ibn Ḥunayf bahwa seseorang yang buta (karena sakit) datang kepada Nabi Saw, lalu berkata: “Doakanlah kepada Allah agar menyehatkanku”. Nabi Saw bersabda: “Jika kamu mau aku berdoa, namun jika kamu bersabar maka tentu lebih baik bagimu.” Orang tersebut berkata: “ Doakan saja aku”. Setelah itu, Nabi Saw memerintahkannya agar berwudu’ dengan sempurna, lalu membaca doa ini, “Ya Allah aku memohon kepadamu, dan aku menghadap kepadamu dengan nabi-Mu Muhammad seorang Nabi pembawa rahmat. Sesungguhnya aku menghadap denganmu (Muhammad) kepada Tuhanku dalam menunaikan hajatku ini agar segera dikabulkan. Ya Allah, berilah syafaat terhadapnya (Muhammad) untuk menolongku.[183]

---

[183] Aḥmad, *Musnad*, 4/138 no. 17279; al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, 5/569 no. 3578, ia menilainya *ḥasan ṣaḥīḥ gharīb*; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, 1/441 no. 1385; Ibn Khuzaimah, *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah,* 2/225 no. 1219 dengan tambahan ويصلى ركعتين; *al*-Ḥākim, *al-Mustadrak,* 1/458 no. 1180. Adapun matan hadisnya adalah:

عن عثمان بن حنيف : أن رجلا ضرير البصر أتى النبي صلى الله عليه و سلم فقال ادع الله أن يعافيني قال إن شئت دعوت وإن شئت صبرت فهو خير لك قال فادعه قال فأمره أن يتوضأ فيحسن وضوءه

Ibn Taymīyah sangat serius dalam menjelaskan hadis ini serta mengomparasikannya dengan hadis ‘Umar yang bertawassul dengan al-‘Abbās setelah Nabi Saw wafat. Ibn Taymīyah menegaskan bahwa sikap ‘Umar tersebut merupakan indikasi bahwa bertawassul hanyalah dengan orang yang masih hidup dan hadir. Adapun tawassul dengan orang yang telah mati termasuk para Nabi Saw maka tidak ada riwayat yang mendukungnya.

Namun di dalam *al-Fatāwá al-Kubrá*, Ibn Taymīyah memberikan uraian yang sangat perlu diperhatikan dalam memahami fenomena pengingkaran Salafi terhadap tawassul. Ibn Taymīyah menguraikan berikut ini.

Maka, tawassul kepada Allah dengan para nabi adalah tawassul dengan keimanan dan ketaatan kepada mereka, seperti dengan salawat dan salam, cinta, dan *muwālah* (kepemimpian atau kepatuhan) atau dengan doa dan syafaat dari mereka. Adapun tawassul dengan zat mereka, maka hal itu tidak mempercepat tercapainya keinginan hamba (yang berdoa). Apabila memang ada di sisi mereka *al-jāh al-‘aẓīm* (kemuliaan yang agung) dan *al-manzilah al-ālīyah* (posisi yang mulia), maka itu semua hanyalah karena kemuliaan, kebaikan, dan karunia dari Allah kepada mereka. Tetapi semua itu tidak akan menyebabkan doa selain mereka (para nabi) terkabul, kecuali dengan suatu sebab seperti keimanan dan ketaatan kepada mereka, atau karena sebab yang dilakukan mereka terhadap yang berdoa, seperti doa dan syafaat mereka. Dua hal inilah yang boleh dijadikan tawassul.[184]

Kutipan ini mengungkapkan dengan jelas pendirian Ibn Taymīyah bahwa tawassul dengan para nabi dibolehkan dengan syarat yang ketat. Syarat yang dijadikan dasar oleh Ibn Taymīyah adalah dengan lima hal, yaitu iman, taat, *maḥabbah*, *muwālah* terhadap mereka, serta

---

ويدعو بهذا الدعاء: اللَّهمَّ إِني أسأَلُك وأتَوَجه إِليك بِنَبِيِّكَ محمدٍ نبي الرحمة، إني توَّجهتُ بك إلى ربِّي في حاجتي هذه لتُقْضى لي، اللَّهم فَشَفِّعْهُ فيّ.

[184] Ibn Taymīyah, *al-Fatāwá al-Kubrá*, 2/439. Teksnya adalah:

فَالتَّوَسُّلُ إِلَى اللَّهِ بِالنَّبِيِّينَ هُوَ التَّوَسُّلُ بِالْإِيمَانِ بِهِمْ وَبِطَاعَتِهِمْ كَالصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَيْهِمْ وَمَحَبَّتِهِمْ وَمُوَالَاتِهِمْ أَوبِدُعَائِهِمْ وَشَفَاعَتِهِمْ، وَأَمَّا نَفْسُ ذَوَاتِهِمْ فَلَيْسَ فِيهَا مَا يَقْتَضِي حُصُولَ مَطْلُوبِ الْعَبْدِ، وَإِنْ كَانَ لَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ الْجَاهُ الْعَظِيمُ وَالْمَنْزِلَةُ الْعَالِيَةُ بِسَبَبِ إكْرَامِ اللَّهِ لَهُمْ وَإِحْسَانِهِ إلَيْهِمْ، وَفَضْلِهِ عَلَيْهِمْ، وَلَيْسَ فِي ذَلِكَ مَا يَقْتَضِي إجَابَةَ دُعَاءِ غَيْرِهِمْ إلَّا أَنْ يَكُونَ بِسَبَبٍ مِنْهُ إلَيْهِمْ كَالْإِيمَانِ بِهِمْ، وَالطَّاعَةِ لَهُمْ أَوْ بِسَبَبٍ مِنْهُمْ إلَيْهِ كَدُعَائِهِمْ لَهُ وَشَفَاعَتِهِمْ فِيهِ، فَهَذَانِ الشَّيْئَانِ يُتَوَسَّلُ بِهِمَا

doa, dan syafaat dari mereka. Dengan tanpa bermaksud merendahkan para nabi, Ibn Taymīyah teguh pandangan awalnya bahwa tawassul dengan zat para nabi tidaklah menghasilkan apa pun dari keinginan seorang hamba.

Adapun Ibn Qayyim al-Jawzīyah tidak banyak membicarakan tawassul, kecuali hanya menguatkan apa yang dijelaskan gurunya, Ibn Taymīyah. Ibn Qayyim al-Jawzīyah menegaskan dalam kitab *Shifā' al-'Alīl* kalimat mengenai keutamaan tawassul dengan nama-nama Allah.

وقد دل الحديث على أن التوسل إليه سبحانه بأسمائه وصفاته أحب
إليه وأنفع للعبد من التوسل إليه بمخلوقاته

Hadis (tentang nama Allah 99) menunjukkan bahwa tawassul kepada-Nya dengan nama-nama, dan sifat-sifat-Nya lebih disukai oleh Allah dan lebih bermanfaat bagi hamba (yang berdoa) daripada tawasuul dengan makhluk-Nya.[185]

Ungkapan "tawassul dengan makhluk-Nya" yang dimaksud adalah para nabi dan orang-orang salih. Berdasarkan ini Ibn Qayyim al-Jawzīyah menerapkannya dalam beberapa tema di dalam karya-karya, seperti saat membahas tentang *ruqyah* dalam *Zād al-Ma'ād*.[186] Di dalam *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah*, Ibn Qayyim al-Jawzīyah menjelaskan rasionalisasinya mengenai tawassul yang dianutnya. Ia menjelaskan tentang hadis yang menyebutkan doa Nabi Saw dengan ungkapan *Fāṭir al-Samāwāt wa al-Arḍ* (Wahai pencipta langit dan bumi).

Ungkapan (Nabi Saw) tersebut sama dengan tawassul kepada Yang Maha Kaya dengan kekayaan dan kebaikan-Nya dalam menganugerahi hamba-Nya sesuatu dari harta-Nya. Tawassul kepada Yang Maha Pengampun dengan keluasan ampunan-Nya dalam mengampuni hamba-Nya, serta dengan kemaafan dan kasihsayang-Nya terhadap hamba tersebut.[187]

---

[185] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Shifā' al-'Alīl* tahqiq: Muḥammad Badr al-Dīn (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), 277.

[186] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Zād al-Ma'ād* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994), 4/188.

[187] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.), 1/84. Teksnya adalah:

وهو بمنزلة التوسل إلى الغني بغناه وسعة كرمه ان يعطى عبده شيئا من ماله والتوسل إلى الغفور بسعة
مغفرته ان يغفر لعبده ويعفوه ان يعفو عنه وبرحمته ان يرحمه

Ungkapan yang hampir bersamaan juga ia ungkapkan dalam *al-Wābil al-Ṣayyib* dan *Madārij al-Sālikīn*.

Adapun Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb tidak membahas tentang tawassul secara terperinci seperti Ibn Taymīyah. Barangkali, ia merasa cukup dengan penjelasan Ibn Taymīyah dalam karya-karya yang didapatinya. Di sisi lain, Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb membantah isu yang berkembang di masanya bahwa ia menilai kafir seseorang yang bertawassul dengan orang-orang salih.

Ada beberapa isu yang dibuat-buat tentangku, sedangkan aku tidak pernah mengatakannya bahkan tidak pernah terbayang dalam pikiranku. Di antaranya adalah aku membatalkan empat mazhab, tidak menilai keimanan umat Islam selama enam abad yang lalu, mengaku sanggup berijtihad, keluar dari taqlid, ikhtilaf ulama adalah bencana, mengkafirkan orang yang bertawassul dengan orang-orang salih, mengkafirkan al-Busḥīrī karena menyeru Nabi Saw dengan ungkapan, “Wahai makhluk paling mulia”...[188]

Seiring dengan Ibn Bāz lebih cenderung menegaskan bahwa bertawassul dengan orang-orang salih sebagai penyimpangan. Ia menyebutnya dengan *tawassul ghayr mashrūʻ* (tawassul yang tidak dibolehkan Syari’at). Dalam beberapa fatwanya, Ibn Bāz memberikan jawaban dari para penanya mengenai hukum tawassul dengan kemuliaan *(jāh)* orang salih, maka ia menjawab dengan tegas sebagaimana berikut.

Pertanyaan: Apakah boleh bertawassul dengan *jāh* seseorang? (Ibn Bāz) memberikan jawaban: “Ini merupakan bidʻah yang tidak disyari’atkan oleh Allah menurut mayoritas ahli ilmu. Adapun yang disyari’atkan adalah bertawassul dengan nama-nama, sifat, tauhid, cinta, dan iman kepada Allah, serta dengan amalan salih.[189]

---

[188] Muhammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb, *Mu’allafāt Ibn ʻAbd al-Wahhāb,* 1/12. Ia berkata:

افترى علي أمورا لم أقلها ولم يأت أكثرها على بالي فمنهاه: إني مبطل كتب المذاهب الأربعة وإني أقول إن الناس من ستمائة سنة ليسوا على شيء وإني أدعي الإجتهاد وإني خارج عن التقليد وإني أقول إن اختلاف العلماء نقمة وإني أكفر من توسل بالصالحين وإني أكفر البوصيري لقوله يا أكرم الخلق...

[189] Ibn Bāz, *Majmūʻ Fatāwá*, 4/27. Teksnya adalah:

هل يجوز التوسل بجاه فلان أو حق فلان...؟ (ج): هذا من البدع التي لم يشرعها الله عند جمهور أهل

Pandangan yang sedikit toleran mengenai ini dijelaskan oleh Ibn Bāz yang tetap menolak tawassul dengan *jāh* seseorang, termasuk para nabi, tetapi ia tidak menilainya syirik. Ia hanya mengatakan bahwa tawassul dalam kategori tersebut adalah bid'ah. Ia hanya mengkhawatirkan bahwa tawassul tersebut berpotensi kepada kesyirikan menurut sebagian ahli ilmu. Ia berpendirian bahwa, "Tetapi itu tidaklah syirik, tetapi bagian dari bid'ah dan media syirik menurut kebanyakan ahli ilmu." Ungkapan ini dapat ditemukan lebih kurang tujuh kali dalam *Majmū' Fatāwá Ibn Bāz*.[190]

Adapun yang dinilai syirik oleh Ibn Bāz adalah yang meyakini bahwa orang-orang salih itu adalah mediator sebagaimana raja mempunyai *wazīr* (menteri). Bagi Ibn Bāz mereka terjebak kepada kesalahan lain yaitu penyerupaan Allah dengan makhluk. Adapun ahli ilmu yang ia maksud adalah Ibn Taymīyah, Ibn 'Abd al-Hādī, Ibn Abū al-'Izz, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, dan lainnya. Masing-masing mereka menulis penolakan terhadap tawassul dengan *jāh*.

Di samping al-Albānī, langsung menulis kitab khusus tentang *tawassul*. Ia mengemukakan di dalam buku tersebut keprihatinannya terhadap sikap sebagian orang yang membolehkan bertawassul dengan makhluk, baik itu para nabi, tembok atau batu di atas kubur. Sikap ini disebutnya juga dengan *istighāthah bi-ghayr Allāh*. Bagi al-Albānī tawassul dalam kategori ini tidak lebih daripada sebuah kesyirikan murni *(shirk maḥḍ).*[191]

Berdasarkan pandangan-pandangan di atas, dapat dipahami bahwa tawassul yang diperkenankan dalam ajaran teologi Salafi adalah dengan nama-nama dan sifat Allah, serta amal salih. Adapun mengenai tawassul dengan orang yang telah wafat disepakati sebagai praktik syirik, kecuali menurut Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb dan Ibn Bāz yang hanya menganggapnya bid'ah. Adapun Ibn Taymīyah membolehkannya dengan syarat tawassul yang ketat, yaitu iman dan

---

العلم، وإنما المشروع التوسل إلى الله سبحانه وتعالى بأسمائه وصفاته وتوحيده ومحبته والإيمان به وبالأعمال الصالحات.

[190] Ibn Bāz, *Majmū' Fatāwá,* 1/33, 3/322, 4/322, 5/319, 5/325, 7/420, 13/307, dan 28/80. Teksnya adalah:

ولكن ليس ذلك من الشرك، بل هو من البدع ومن وسائل الشرك عند أكثر أهل العلم

[191] Al-Albānī, *al-Tawassul* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1975), 6.

rasa cinta kepada seorang nabi, bukan dengan personal nabi tersebut.

D. Kaidah *Takfīr* (Pengkafiran)

Doktrin *takfīr* ada dalam semua agama dan aliran-aliran keagamaan, tanpa terkecuali Islam. Meskipun berkaitan, *takfīr* dalam konteks ini sangat berbeda dengan *riddah* (kemurtadan). Ini disebabkan *takfīr* lebih cenderung kepada persoalan teologis, sedangkan *riddah* termasuk kepada permasalahan fiqh. Secara bahasa *takfīr* berarti penghapusan. Adapun secara istilah *takfīr* dapat diartikan sebagai penghapusan status keislaman dari seseorang.

Dalam hal ini, A'iḍ Ibn Sa'd al-Dawsarī—pengikut Ibn Taymīyah kontemporer—mengemukakan pemahaman umum tentang *takfīr*. Pertama, *takfīr* merupakan hal biasa yang ada dalam semua agama, aliran, mazhab, dan pemikiran. Kedua, takfīr termasuk ke ranah hukum shar'ī yang tidak dapat dipungkiri ketetapannya. Pengingkaran terhadap *takfīr* hanya terjadi jika term ini dipahami terlalu luas, berlebihan, melampaui batas, atau mengarah kepada pengkafiran sesama Muslim. Ketiga, kaidah takfir telah baku di semua aliran teologi. Salafī dalam pandangan A'iḍ Ibn Sa'd al-Dawsarī adalah yang paling moderat dan teliti. Keempat, sikap tidak mengkafirkan belum tentu *mufakhkharah* (membanggakan) dan *ījābīyah* (positif). Ini disebabkan sikap tersebut dapat berimplikasi kepada pendustaan terhadap realita dan menegasikan fakta suatu pemikiran yang bertentangan dengan prinsip keimanan. Kelima, sikap suatu golongan terhadap yang bebeda dengannya juga berlainan, maka Salafi adalah aliran yang paling tepat sekaligus pengasih terhadap mereka dalam bermuamalah.[192]

Adapun yang keenam, Salafi tidak bersifat personal, tetapi merupakan inti dari ajaran Islam yang murni. Berdasarkan itu, maka penilaian terhadap Salafi tidak tepat kecuali berdasarkan *manhaj* dan *uṣūl* mereka, bukan dengan personal pengikutnya. Ketujuh, dalam realita sejarah, Salafi justru menjadi objek dari pengkafiran dan kekerasan oleh aliran teologi yang diidentikkan dengan rasionalitas, pencerahan, dan toleransi. Ini seperti terjadi kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal, Aḥmad Ibn Naṣr al-Marwazī, dan Ibn Taymīyah, bahkan sampai masa sekarang. Kesembilan, kesalahan dan penyimpangan

---

[192] 'A'iḍ Ibn Sa'd al-Dawsarī, *Hakadhā Taḥaddatha Ibn Taymīyah* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2007), 155-156.

suatu mazhab adalah yang ditetapkan dalam ajaran dasar kelompok tersebut, bukan yang dikemukakan oleh perorangan.

Takfīr dalam teolog Salafi—sebagaimana dikemukakan Ibn Taymīyah—bukan persoalan ringan dan mudah ditetapkan. Adakalanya *takfīr* ditetapkan dengan sesuatu indikasi yang meyakinkan, tetapi terkadang masih diragukan. Apabila masih diragukan, maka lebih baik tidak ditetapkan. Kehati-hatian ini disebabkan penetapan *takfīr* dapat berimplikasi hukum fiqh, yaitu hukum mati terhadap pelakunya. Berdasarkan itu, Ibn Taymīyah menolak *takfīr* berdasarkan perilaku dosa yang dilakukan seorang Muslim. Begitu juga *takfīr* terhadap seseorang dalam persoalan keimanan tidak diperkenankan sampai terbukti pelanggaran dan penyimpangannya. Ia berpandangan bahwa terhadap seorang beriman dapat keliru dalam masalah *'ilmīyah i'tiqādīyah* (ilmu akidah), namun Allah memaafkannya sebagaimana saat keliru dalam permasalahan *'amalīyah* (amalan fiqh).[193]

Ibn Taymīyah menerima tawaran Abū Ḥāmid al-Ghazālī, tetapi ia memberikan beberapa catatan penting yang membedakannya dengan Ash'arīyah. Ibn Taymīyah tidak sepenuhnya sepakat dengan sikap Abū Ḥāmid al-Ghazālī yang menyamakan penilaian terhadap pelaku *ta'wīl* sebagai ahli bid'ah. Bagi Ibn Taymīyah, tidak semua pelaku *ta'wīl* tergolong sebagai ahli bid'ah. Ini tergantung kepada jenis teks yang ditakwil. Adakalanya suatu teks bersifat *aḥād* sehingga perbedaan dalam *ta'wīl* diperkenankan. Akan tetapi, adakalanya suatu teks bersifat *mutawātir* sehingga *ta'wīl* terhadapnya dapat menyebabkan kekufuran. Pelakunya wajib ditakfir. Dalam hal ini, Ibn Taymīyah memberikan contohnya seperti penakwilan Bāṭinīyah yang memaknai keesaan Allah dengan pemahaman yang jauh dari kebenaran. Keesaan diartikan bahwa Allah memberikan keesaan dan menciptakannya. Begitu juga ilmu Allah berarti Dia memberikan ilmu dan menciptakannya, dan begitu seterusnya pada sifat yang lain. Keesaan Allah tidak dipahami sebagai keesaan zat-Nya atau zat-Nya bersifat esa. Ilmu Allah tidak dipahami sebagaimana Dia bersifat dengan ilmu tersebut. Ibn Taymīyah menilai penakwilan Bāṭinīyah sebagai *kufr ṣarāḥ* (kekafiran yang nyata), karena memaknai esa dengan memberikan dan menciptakannya tidak terdapat dalam

---

[193] Ibn Taymīyah, *Bughyat al-Murtād fī al-Radd 'alá al-Mutafalsifah wa-al-Qarāmiṭah wa-al-Bāṭinīyah* tahqiq: Mūsá Sulaymān al-Duwaysh (Beirut: Maktabat 'Ulūm wa-al-Ḥikam, 1408 H.), 310.

bahasa Arab.[194]

Berdasarkan pertimbangan tersebut, Ibn Taymīyah memberikan indikator dan tahapan dalam menyematkan *takfīr* kepada lima hal. Pertama, apakah objek yang ditakwil adalah teks *shara'* yang mengandung *ta'wīl*. Apabila mengandung *ta'wīl,* maka apakah penakwilannya dekat atau jauh dari teks. Kedua, penakwilan berkaitan dengan keadaan apakah teks yang dibiarkan (*al-naṣ al-matrūk*) tersebut benar-benar *mutawātir, aḥād*, atau hanya ditetapkan berdasarkan *ijmā'*. Ketiga, apakah pelaku *ta'wīl* tersebut mengetahui kemutawātiran atau *ijmā'* mengenai lafaz dan makna suatu teks. Ini disebabkan tidak semua orang mengetahui mutawātir atau ijmā'. Keempat, perhatian terhadap motif yang menyebabkan pelaku *ta'wīl* memaknai sesuatu teks berbeda dengan zahir lafaznya. Perhatian ini ditujukan untuk melihat apakah penakwilannya sesuati dengan alasan yang argumentatif atau tidak. Kelima, apakah penyebaran makna dari penakwilannya berakibat buruk terhadap agama atau tidak.[195]

Di samping itu, dalam sebuah kasus yang dikemukakan kepada Ibn Taymīyah disebutkan pertanyaan apakah Abū Ḥāmid al-Ghazālī menjadi kafir karena mengatakan Nabi Saw keliru dalam masalah *ta'bīr al-nakhl* (salah satu teknik pengembangbiakan tanaman kurma). Ibn Taymīyah tidak menyetujui perilaku sebagian orang yang ia sebut *juhhāl* (orang-orang bodoh) dalam mengkafirkan ulama. Ia menyebut sikap tersebut termasuk *a'ẓam al-munkarāt* (kemungkaran terbesar). Kemungkaran ini berasal dari doktrin teologi Khawārij dan Rāfiḍah. Ibn Taymīyah menyebutkan bahwa ulama Ahl al-Sunnah sepakat untuk tidak mengkafirkan ulama Muslimin hanya karena perbedaan. Bahkan apabila perbedaan itu sebuah kekeliruan, mereka tetap tidak dinilai kafir, fasik, atau berdosa. Dalam konteks ini, asumsi yang mengkafirkan seorang ulama karena menilai Nabi Saw tidak *ma'ṣūm* dalam semua hal akan berakibat fatal. Ini disebabkan akan banyak ulama dari kalangan Shāfi'īyah, Mālikīyah, Ḥanafīya, Ḥanbalīyah, Ash'arīyah, ahl al-ḥadīth, dan Sufi yang dinilai kafir. Asumsi ini ditolak keras oleh Ibn Taymīyah, sebaliknya ia menegaskan bahwa golongan-golongan tersebut tidaklah kafir.[196]

---

[194] Ibn Taymīyah, *Bughyat al-Murtād*, 346.

[195] Ibn Taymīyah, *Bughyat al-Murtād*, 347.

[196] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá,* 35/99; Ibn Taymīyah, *Fatāwá al-Kubrá*, 3/474.

Berdasarkan itu, Ibn Taymīyah membagi *takfīr* kepada dua macam, yaitu *takfīr muṭlaq* dan *takfīr mu'ayyan*. Ia memberikan contoh *takfīr muṭlaq* terdapat di dalam Hadis yang menyebutkan seseorang yang berpesan jasadnya dibakar setelah mati. Setelah itu, abunya dibuang ke laut agar Allah tidak menyiksanya. Ibn Taymīyah mengatakan bahwa orang tersebut meyakini bahwa Allah tidak mampu (*lā yaqdiru*) untuk membangkitkannya kembali, sehingga terhindar dari siksaan. Wasiat tersebut disampaikannya karena takut (*khashyah*) kepada siksaan Allah. Oleh karena itu, Allah mengampuninya karena rasa takut, meskipun keyakinannya keliru. Dalam memahami Hadis ini, Ibn Taymīyah mengemukakan bahwa keyakinan orang tersebut tergolong kufur dan orangnya menjadi kafir. Akan tetapi disebabkan kejahilannya terhadap masalah keimanan dan tidak ada orang yang meluruskannya, dan pada saat yang sama ia adalah orang yang taat dan mempunyai *khashyah*, maka Allah memberikan ampunan. Begitu juga, keyakinan yang keliru yang bersumber dari orang yang beriman kepada Allah, Hari Akhir, dan beramal salih, maka keadaannya tidak lebih buruk daripada orang yang terdapat di dalam Hadis tersebut. Berdasarkan itu, Ibn Taymīyah menegaskan bahwa *takfīr mu'ayyan* yaitu pengkafiran langsung terhadap personal-personal tertentu yang keimanannya keliru tidaklah boleh secara serampangan.[197]

Ibn Taymīyah juga pernah menanggapi dua riwayat yang bersumber dari Aḥmad Ibn Ḥanbal mengenai *takfīr* terhadap ahli bid'ah. Salah satunya adalah riwayat yang menyebutkan bahwa Murji'ah dan Shī'ah tergolong kafir. Ia mengatakan bahwa riwayat yang mengkafirkan mereka tersebut tidaklah valid bersumber dari Aḥmad Ibn Ḥanbal. Tetapi Ibn Taymīyah membenarkan bahwa Aḥmad Ibn Ḥanbal pernah mengkafirkan kelompok Jahmīyah, karena mengingkari sifat-sifat Allah.[198] Di satu sisi, Ibn Taymīyah terlihat lebih konservatif daripada al-Ghazali, terutama dalam tema *ta'wīl*, dan di sisi lain tampak lebih moderat. Ini dikarenakan al-Ghazālī tidak menolak *ta'wīl* sebagaimana dipahami tokoh-tokoh Ash'arīyah lainnya. Ini ia ungkapkan dalam *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* bahwa *ta'wīl* terkadang menjadi sebuah kewajiban ketika zahir teks bertentangan dengan pemahaman akal sehat. Al-Ghazālī meyakini bahwa kebanyakan Hadis yang menyalahi tersebut cenderung berupa *tashbīh* (penyerupaan

---

[197] Ibn Taymīyah, al-Istiqāmah, 1/164.
[198] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá,* 3/279.

sifat Allah dan makhluk) tidaklah valid. Apabila valid maka sangat memungkinkan untuk dipahami dengan *ta'wīl*.[199]

Sikap moderat Ibn Taymīyah dalam masalah takfīr juga terlihat dari tanggapannya saat berpolemik dengan 'Alī Ibn Ya'qūb al-Bakrī (673-724 H./1274-1324 M.).[200] Ibn Taymīyah dituduh kafir oleh 'Alī Ibn Ya'qūb al-Bakrī karena persoalan doktrin tauhid mereka yang berbeda. Namun, Ibn Taymīyah tidak menuduh sebaliknya terhadap 'Alī Ibn Ya'qūb al-Bakrī. Tetapi Ibn Taymīyah hanya mengritisi kembali dengan sangat keras dalam kitab *al-Radd 'alá al-Bakrī*.[201]

Secara teori, pandangan tersebut juga diikuti oleh Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb sebagaimana dikemukakannya dalam surat kepada Muḥammad Ibn 'Abd. Muḥammad Ibn al-Wahhāb menyangkal tuduhan musuh-musuhnya yang mengatakan bahwa dirinya mengkafirkan seseorang karena *ẓann* dan *muwālah*, atau menilai kafir orang jahil yang tidak terbukti kekufurannya. Ia menyebut itu sebagai *buhtān 'aẓīm* (kebohongan besar).[202] Meskipun Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb sama dengan Ibn Taymīyah secara teoritis, mereka berbeda dalam memahami indikasi dari kekafiran. Di dalam surat yang dikirimkan ke 'Abd al-Raḥmān Ibn Rabī'ah yang tinggal di Thādiq, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb menyebut para pelaku ritual di kubur al-Zubayr, 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, dan lainnya sebagai *mushrikūn* (orang-orang musyrik). Ia mendeskripsikan bahwa sebelumnya juga pernah ada ritual tersebut di kuburan Zayd (?) dengan menyembelih seribu ekor hewan, untuk Allah, Nabi Saw, dan lainnya. Ia menilai mereka telah menduakan tuhan. Berdasarkan itu, ia menegaskan bahwa *takfīr* terhadap perilaku tersebut merupakan ijmā' semua mazhab. Di antara pelaku-pelaku yang disebutkan adalah al-Muways, Ibn Ismā'īl, dan

---

[199] Al-Ghazālī, *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, 66.

[200] 'Alī Ibn Ya'qub al-Bakrī disebut oleh Ibn Kathīr sebagai seorang imam yang zuhud dari Mesir. Tetapi ia berpolemik dengan penguasa karena keberpihakan mereka terhadap Nasrani. Oleh karena itu, Ibn Kathīr, Ibn Ḥajar, dan al-Shawkānī sebagai *nāhī 'an munkar* (pencegah dari kemungkaran). Selain itu, ia berbeda pandangan dalam masalah *tawassul* dan *istighāthah bi al-makhlūq* dengan Ibn Taymīyah. Mereka bertemu saat Ibn Taymīyah dieksekusi di Kairo. Dalam hal ini, sikap 'Alī Ibn Ya'qūb al-Bakrī mengritisi Ibn Taymīyah dianggap oleh Ibn Kathīr bagaikan semut yang mau meruntuhkan gunung. Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa-al-Nihāyah*, 14/132; Ibn Ḥajar, *al-Durar al-Kāminah*, 4/164; al-Shawkānī, *al-Badr al-Ṭāli',* 479; al-Zirikrlī, *al-A'lām*, 5/32.

[201] Ibn Taymīyah, *al-Radd 'alá al-Bakrī*, 2/494.

[202] Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, "al-Risālah ilá Muḥammad Ibn 'Abd" dalam *Mu'allafāt al-Shaykh al-Imām Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb*, 1/24.

Aḥmad Ibn Yaḥyá. Nama terakhir merupakan tokoh yang paling kafir dan keji menurut Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb.[203] Perbedaannya dengan Ibn Taymīyah adalah dalam menerapkan *takfīr muʻayyan*. Dalam hal ini, Ibn Taymīyah memang menilai perilaku tersebut kufur, tetapi pelakunya belum tentu kafir. Ini disebabkan ada kemungkinan pelakunya tidak mengetahui dan menyadari kesalahan tersebut atau tidak ada yang mengingatkannya.[204] Berdasarkan data-data tersebut, ʻĀ'iḍ Ibn Saʻd al-Dawsarī memuji Ibn Taymīyah yang bersikap lembut dan moderat dalam masalah *takfīr*. Ia tidak sepakat jika Ibn Taymīyah diasumsikan sebagai imam *takfīrī*.[205]

Akan tetapi, pandangan Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb terlihat lebih populer bagi Salafi kontemporer daripada Ibn Taymīyah. Bahkan, mereka juga lebih ketat daripada Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb yang tidak mengkafirkan pengamal-pengamal tarekat sufi. Ini terbukti dari sikap sebagian besar tokoh-tokoh Salafi kontemporer cenderung melakukan *takfīr* terhadap pelaku ritual-ritual tertentu di kuburan atau para sufi yang bertawassul dengan orang salih yang telah mati. Dalam kamus Salafi kontemporer, para pelaku tersebut dinamakan dengan *ʻubbād al-qubūr* (penyembah kubur) atau *qubūrīyah*. Istilah ini atau yang serupa seperti *ʻubbād al-awthān* pernah muncul dalam karya-karya Ibn Taymīyah, tetapi dalam konteks umat terdahulu atau semasanya yang menyembah berhala, kubur para nabi, atau menuhankan nabi dan meminta pertolongan kepada orang salih yang mati atau *ghā'ib*. Ini terlihat dari penjelasannya dalam *al-Radd ʻalá al-Manṭiqīyīn, al-Jawāb al-Maṣīḥ* dan *Qāʻidah Jālīlah fi al-Tawassul wa-al-Wasīlah*.[206]

Istilah *ʻubbād al-qubūr* dapat ditemukan dalam beberapa karya tokoh Salafi kontemporer. Di antara mereka adalah *Majmūʻ al-Fatāwá* karya ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz. Tetapi ia terlihat lebih dekat kepada pandangan Ibn Taymīyah, terutama dalam membangun persepsi positif dan memberikan indikasi terperinci saat menyematkan kata "kafir" terhadap seseorang. ʻAbd al-ʻAzīz Ibn Bāz tidak menghukum

---

[203] Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb, "al-Risālah ilá ʻAbd al-Raḥmān Ibn Rabīʻah" dalam *Mu'allafāt al-Shaykh al-Imām Muḥammad Ibn ʻAbd al-Wahhāb*, 1/671.

[204] Ibn Taymīyah, *Majmūʻ al-Fatāwá,* 3/283; Ibn Taymīyah, *al-Istiqāmah*, 1/164.

[205] ʻĀ'iḍ Ibn Saʻd al-Dawsarī, *Hakadhā Taḥaddatha Ibn Taymīyah*, 167.

[206] Ibn Taymīyah, *al-Radd ʻalá al-Manṭiqīyīn,*106 ;Ibn Taymīyah, *al-Jawāb al-Masīḥ*, 139; Ibn Taymīyah, *Qāʻidah Jālīlah fi al-Tawassul wa-al-Wasīlah* tahqiq: Rabīʻ Ibn Hādī al-Madkhalī (ʻAjmān: Maktabah al-Furqān, 2001), 47 dan 326.

secara mutlak semua pelaku ritual di kubur sebagai kafir. Ia memberikan rincian, apabila terdapat seseorang yang tawaf di kubur dengan niat mendekatkan diri kepada Allah maka dinilai sebagai *mubtadi'* (pelaku bid'ah) *lā kāfir* (tidak kafir). Namun, apabila ritual tersebut dilakukan untuk mendekatkan diri kepada orang yang di dalam kubur, maka ia menilainya sebagai *shirk akbar* (syirik terbesar). Dalam hal ini, 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz berasumsi bahwa kebanyakan *'ubbād al-qubūr* dengan niat yang terakhir.[207] Di bagian fatwa lain, ia memberikan contoh kasus yang menyebabkan kafir, yaitu pada orang yang mengajak berbicara para wali di kubur, meminta pertolongan dan doa kepada mereka. Bahkan 'Abd al-'Azīz menegaskan bahwa ritual tersebut menggabungkan tiga kesyirikan, syirik *qawlī* (perkataan), *fi'lī* (perbuatan), dan *'aqdī* (keyakinan hati).[208]

Ibn Manī'—murid 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz—dalam memberikan *ta'līq* (komentar pendek) terhadap *'Aqīdah al-Wāsiṭīyah* menyebut para sufi yang percaya dengan keberadaan wali Abdāl, Awtād, Quṭb, Nujabā', dan Ghawth sebagai *'ubbād al-qubūr*. Keyakinan mereka dinilai oleh Ibn Māni' termasuk kepada *shirkīyah* (kemusyrikan).[209]

Ṣāliḥ al-Fawzān—juga salah satu murid 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz—menyebut pelaku *tawassul* dan *tabarruk* (mencari keberkahan) di kubur dengan mengusapnya, menyembelih hewan, bernazar di sana, membuat bangunan di atasnya dan lainnya sebagai *'ubbād al-qubūr*. Di dalam *I'ānat al-Mustāfīd* salah satu *sharḥ* terhadap *Kitāb al-Tawḥīd,* istilah ini disebutkannya berkali-kali dengan konteks yang tidak jauh berbeda. Ṣāliḥ al-Fawzān terkadang mengalamatkannya kepada kelompok Shī'ah dan lebih sering kepada Sufi. Ia tidak menerima alasan mereka melakukannya dengan tujuan *tawassul* atau *maḥabbah al-ṣāliḥīn* (cinta kepada orang salih). Ia menyebut ritual-ritual tersebut sebagai agama Abū Jahl dan Abū Lahab, amalan orang-orang musyrik dahulu dan sekarang. Bahkan, ia mengatakan bahwa kemusyrikan pada umat Nabi Muhammad hanya (*innamā*) karena ritual-ritual di kubur, terutama sejak masjid dibangun di atas kubur, dan kemunculan ajaran tasawuf.[210]

---

[207] 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, *Majmū Fatāwá* tahqiq: Muḥammad Ibn Sha'r al-Shuway'ir (Riyad: Idārat al-Buḥūth wa-al-Iftā', t.t.), 1/49.

[208] 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, *Majmū Fatāwá*, 8/18.

[209] Ibn Māni', "Ta'līq 'Aqīdah al-Wāsiṭīyah" dalam Ibn Taymīyah, *'Aqīdah al-Wāsiṭīyah*, 32.

[210] Ṣāliḥ al-Fawzān, *I'ānat al-Mustafīd Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd* (Beirut: Mu'assah

Terlepas dari itu, Ibn al-‘Uthaymīn mengemukakan “prosedur” dalam *takfīr* secara lebih ketat. Ia menyebutkan empat kriteria seseorang dapat dihukumi kafir, pertama bahwa perkataan dan perbuatannya terbukti bertentangan dengan al-Qur’an dan Sunnah. Kedua, terbukti bahwa kekufuran tersebut dilakukan oleh seorang yang *mukallaf*. Ketiga, pelaku kekufuran tersebut telah mendapatkan dakwah. Keempat, ketiadaan indikasi lain yang menegasikan tuduhan *takfīr* terhadap pelakunya.[211]

E. Salafi dan Aliran-aliran Kalam

Setiap aliran teologis mempunyai sikap dan penilaian terhadap kelompok selainnya. Begitu juga, sikap teologis Salafi terhadap aliran-aliran kalam lain perlu diperhatikan. Aliran teologis yang akan sering disebutkan dalam kepustakaan Salafi antara lain, Jahmīyah, Mu‘tazilah, Ash‘arīyah, dan Shī‘ah. Dalam term Salafi, Mu‘tazilah sangat identik dengan Jahmīyah, walaupun dalam beberapa konteks tertentu dibedakan. Kesamaan mereka terdapat dalam banyak permasalahan teologis.

Jahmīyah dan Mu‘tazilah

Sebagaimana pada tema-tema lain, pandangan Ibn Taymīyah selalu menjadi rujukan, tanpa terkecuali dalam hal ini. Sebelum Ibn Taymīyah, ‘Uthmān Ibn Sa‘īd al-Dārimī (280 H.) pernah menyebut ajaran Jahmīyah lebih keji daripada kesesatan Yahudi dan Nasrani.[212] ‘Uthmān Ibn Sa‘īd al-Dārimī menegaskan kelompok Jahmīyah termasuk kafir berdasarkan ayat-ayat al-Qur’an, *athar* (riwayat dari Nabi atau Sahabat), dan kekufuran yang nyata. Alasan pertama, berdasarkan al-Qur’an Jahmīyah terbukti menolak al-Qur’an sebagai kalam Allah. Kedua, sikap ‘Alī Ibn Abū Ṭālib yang memutuskan hukum mati kelompok zindik dengan membakar mereka. Tetapi Ibn ‘Abbās hanya mengoreksinya dengan mengatakan hukum bunuh sudah cukup bagi mereka berdasarkan al-Qur’an. Ketiga, doktrin mereka yang

al-Risālah, 2002),1/21, 185, 216, 267, 309, 324, 2/150 dan lainnya; Ṣāliḥ al-Fawzān, *al-Tawḥīd*, 90.

[211] Ibn al-‘Uthaymīn, *Majmū‘ Fatāwá wa-Rasā’il* tahqiq: Fahd Ibn Naṣr al-Sulaymān (Riyad: Dār al-Waṭn dan Dār al-Thurayyā, 1413 H.), 3/52.

[212] ‘Uthmān Ibn Sa‘īd al-Dārimī, *al-Radd ‘alá al-Jahmīyah* tahqiq: Badr ‘Abd Allāh al-Badr (Kuwait: Dār Ibn al-Athīr, 1995), 198.

menentang sifat Allah adalah terbukti kufur.[213] Dalam memperkuat rasionalisasi ini, ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī menukil ulama terdahulu yang mengkafirkan Jahmīyah, seperti Sallām Ibn Abū Muṭīʻ, Yazīd Ibn Hārūn, Waqīʻ Ibn al-Jarrāḥ, Abū Tawbah al-Ḥalabī, dan Ḥammād Ibn Abū Sulaymān.[214]

Adapun Ibn Taymīyah menulis karya khusus untuk membicarakan ajaran Jahmīyah dengan judul *Bayān Talbīs al-Jahmīyah* yang berarti, "Penjelasan terhadap tipu daya Jahmīyah". Tidak hanya dalam kitab ini, hampir di semua karya teologisnya, Ibn Taymīyah mengritisi sosok pendiri Jahmīyah. Secara personal, Ibn Taymīyah menilai Jahm Ibn Ṣafwān—pendiri Jahmīyah—adalah orang yang tidak dikenal sebagai sosok yang faham agama, tidak *waraʻ* apalagi tergolong salih. Jahm Ibn Ṣafwān divisualisasikan sebagai orator yang suka mendebat penganut ajaran Saman, tetapi yang terjadi sebaliknya. Jahm Ibn Ṣafwān dianggap terjebak dalam ajaran mereka, sehingga meninggalkan salat.[215] Kekeliruan Jahm Ibn Ṣafwān dalam masalah al-Qur'an sebagai makhluk dipelajarinya dari Jaʻd Ibn Dirham, lalu mengembangkannya lebih luas dan mendalam.[216] Ibn al-ʻUthāymīn dalam *al-Qawl al-Mufīd ʻalá Kitāb al-Tawḥīd* membenarkan informasi dari Ibn Taymīyah tersebut. Bahkan ia menyebutkan genealogi keguruan Jaʻd Ibn Dirham bukan kembali kepada Islam. Jaʻd Ibn Dirham belajar kepada Abān Ibn Samʻān dari Ṭālūt dari Labīd Ibn al-Aʻṣam seorang Yahudi yang menyihir Nabi Saw. Ibn al-ʻUthaymīn belum puas dengan menyebutkan genealogi ini, sehingga ia menyebutkan latar belakang kehidupan Jahm Ibn Ṣafwān. Pendiri Jahmīyah ini hidup di wilayah Khurasan yang menjadi pusat penyebaran ajaran syirik, paganis, dan filosof. Oleh karena itu, Ibn al-ʻUthaymīn mengatakan bahwa Jahm Ibn Ṣafwān mengompilasi ajaran Yahudi, syirik, dan paganis sekaligus.[217] Ini merupakan sikap umum seorang teolog menyerang karakter dan personal tokoh yang dianggap menyimpang. Tokoh menyimpang selalu dihubungkan Yahudi, paganis, filsafat, atau lainnya. Hal yang sama juga terlihat dari penilaian terhadap ʻAbd Allāh Ibn Saba' yang dianggap sebagai Yahudi penyusup ke dalam Islam.

---

[213] ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī, *al-Radd ʻalá al-Jahmīyah*, 200-203.
[214] ʻUthmān Ibn Saʻīd al-Dārimī, *al-Radd ʻalá al-Jahmīyah*, 205
[215] Ibn Taymīyah, *Majmūʻ al-Fatāwá*, 6/362.
[216] Ibn Taymīyah, *Bayān Talbīs al-Jahmīyah*, 1/277.
[217] Ibn al-ʻUthaymīn, *al-Qawl al-Mufīd*, 304.

Terlepas dari itu, dalam pandangan Ibn Taymīyah, Jahmīyah memang menyimpang dalam dua tema teologis, yaitu penegasian sifat-sifat Allah dan *ghulū* dalam memahami takdir dan *irjā'* (iman sebatas pembenaran di hati). Mereka tergolong fatalisme dalam masalah takdir. Kemunculan Jahmīyah seiringan dengan pendiri mereka yang berasal dari Tirmidh. Ibn Taymīyah berasumsi bahwa karena itulah ulama Mashriq (Iraq dan Khurasan) lebih banyak melakukan kritik teologis terhadapnya dibandingkan dengan Hijaz.[218] Di dalam *'Aqīdah al-Iṣfahānīyah* dan *Dar' Ta'āruḍ al-'Aql wa al-Naql,* Ibn Taymīyah menyebutkan pandangan Jahmīyah mengenai al-Qur'an. al-Qur'an sebagai kalam Allah pada hakikatnya bukanlah kalam-Nya. Allah menciptakannya, lalu menisbatkannya kepada diri-Nya, sebagaimana sebutan *samā' Allāh* (langit Allah) atau *arḍ Allāh* (bumi Allah).[219] Ibn Taymīyah meyakini bahwa Jahm Ibn Ṣafwān adalah teolog pertama dalam Islam yang menolak *asbāb* (kausalitas) dan *ṭabī'ah* (sifat dasar suatu materi).[220]

Di dalam *al-Fatāwá al-Kubrá*, Ibn Taymīyah cenderung menilai Jahmīyah perlu diberi hukuman dan *tahdhīr* (peringatan). Ini berdasarkan perkataan 'Abd Allāh Ibn al-Mubārak (181 H.) yang menilai Jahmīyah bukan bagian dari umat Nabi Muhammad Saw. Ibn Taymīyah juga menukil pandangan 'Abd al-Raḥmān Ibn Mahdī (198 H.) yang menyebutkan dua golongan yang harus berhati-hati terhadap mereka, yaitu Jahmīyah dan Rāfiḍah (Shī'ah). Ibn Taymīyah menganggap aliran Rāfiḍah pun terpengaruh Jahmīyah.[221]

Pandangan *takfīr* terhadap Jahmīyah juga diamini oleh tokoh Salafi yang lain, seperti Ibrāhīm Ibn 'Abd al-Laṭīf *Ālu al-Shaykh*, 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Laṭīf *Ālu al-Shaykh*, dan Sulaymān Ibn Saḥmān al-Khath'amī. Mereka menegaskan bahwa *takfīr* terhadap Jahmīyah merupakan pandangan yang masyhur dari Aḥmad Ibn Ḥanbal.[222] Sulaymān Ibn Saḥmān al-Khath'amī memberikan rincian bahwa

---

[218] Ibn Taymīyah, *al-Ḥasanah wa-al-Sayyi'ah* tahqiq: Muḥammad Jamīl Ghāzī (Kairo: Maṭba'ah al-Madanī, t.t.), 105-106; Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá*, 7/188.

[219] Ibn Taymīyah, *'Aqīdah al-Iṣfahānīyah*, 60; Ibn Taymīyah, *Dar' al-Ta'āruḍ al-'Aql wa al-Naql*, 1/263.

[220] Ibn Taymīyah, Majmū' al-Fatawá, 4/192.

[221] Ibn Taymīyah, *al-Fatāwá al-Kubrá*, 4/195.

[222] Ibrāhīm Ibn 'Abd al-Laṭīf *Ālu al-Shaykh*, 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Laṭīf *Ālu al-Shaykh*, dan Sulaymān Ibn Saḥmān al-Khath'amī, *Futyān Tata'allaqu bi-Takfīr al-Jahmīyah* tahqiq: 'Abd al-'Azīz al-Zayr (Riyad: Dār al-'Āṣimah, 1415 H.), 156.

perselisihan mengenai kekafiran Jahmīyah hanyalah terhadap pengikut mereka yang *taqlīd* dan tidak mengetahui kesesatan Jahm Ibn Ṣafwān. Adapun tokoh-tokoh Jahmīyah, maka kekafiran mereka tidak diperdebatkan.[223]

Adapun terhadap Mu'tazilah, Salafi lebih cenderung menyebut mereka sebagai aliran menyimpang dalam akidah. Meskipun berbeda, Ibn Taymīyah sering menggandengkan Mu'tazilah dengan Jahmīyah. Dalam kitab *al-'Aqīdah al-Isfahānīyah,* saat menyitir perkataan Aḥmad Ibn Ḥanbal tentang kalam Allah tidak terpisah dari zat-Nya, maka Ibn Taymīyah menginterpretasikan bahwa pandangan tersebut adalah sebagai penolakan terhadap Jahmīyah Mu'tazilah (*radd 'alá al-Jahmīyah al-Mu'tazilah*).[224] Ini mengesankan bahwa Jahmīyah itu sama dengan Mu'tazilah atau Jahmīyah lebih umum daripada Mu'tazilah. Tetapi, di dalam kitab yang sama ia menyebutkan sebaliknya dengan ungkapan *khilāfan li-al-Jahmīyah min al-Mu'tazilah* (berbeda dengan Jahmīyah dari aliran Mu'tazilah) dan *khilāfan li-Qadarīyah min al-Mu'tazilah* (berbeda dengan Qadarīyah dari aliran Mu'tazilah). Barangkali Ibn Taymīyah bermaksud bahwa dalam masalah sifat Allah, maka Jahmīyah sama dengan Mu'tazilah atau bagian dari mereka.[225] Adapun dalam masalah takdir, maka Qadarīyah sama dengan Mu'tazilah atau bagian dari mereka. Akan tetapi pembatasan terhadap penggunaan term-term tersebut terlihat kurang konsisten bahkan rancu dalam karya-karya Ibn Taymīyah.

Kerancuan tersebut terlihat dari kecenderungannya dengan tokoh-tokoh pendahulunya yang menyebut Mu'tazilah sebagai *makhānīth Jahmīyah*. Ini ia ungkapan saat menjelaskan pandangan Abū Hudhayl al-'Allāf al-Mu'tazilī yang berpandangan tentang *tanāhī al-ḥarakāt* (akhir pergerakan alam) di dalam kitab *al-Ḥasanah wa-al-Sayyi'ah*.[226]

---

[223] Sulaymān Ibn Saḥmān al-Khath'amī, *Tamayyuz al-Ṣidq min al-Mayn fī Muḥāwarat al-Rajulayn* tahqiq: 'Abd al-'Azīz al-Zayr (Riyad: Dār al-'Āṣimah, 1415 H.), 130.

[224] Ibn Taymīyah, *al-'Aqīdah al-Isfahānīyah*, 20.

[225] Ibn Taymīyah, *al-'Aqīdah al-Isfahānīyah*, 31.

[226] Ibn Taymīyah, *al-Ḥasanah wa-al-Sayyi'ah* tahqiq: Muḥammad Jamīl Ghāzī (Kairo: Maṭba'at al-Madanī, t.t.), 104.

Ash'arīyah

Sebelum Ibn Taymīyah, Abū Ismā'īl al-Harawī dan Yaḥyá Ibn 'Ammār pernah menyebut Ash'arīyah sebagai Mu'tazilah yang banci (*makhānīth al-Mu'tazilah)*. Jahmīyah adalah *ināth,* Mu'tazilah adalah *makhānīth al-Jahmīyah* atau *makhānīth al-Falāsifah*. Ibn Taymīyah cenderung kepada ungkapan ini, sehingga menyebutkannya berulang kali di dalam karya-karyanya.[227]

Penilaian negatif tersebut ternyata tidak dialamatkan oleh Ibn Taymīyah kepada semua Ash'arīyah. Ia hanya mengalamatkannya kepada Ash'arīyah yang menegasikan sifat *khabarīyah* (seperti *yadd, istiwā',* dan *nuzūl*) sebagai sifat Allah. Adapun Ash'arīyah yang berpedoman kepada kitab *al-Ibānah* maka dinilainya tetap menjadi bagian dari Ahl al-Sunnah. Ibn Taymīyah meyakini bahwa kitab *al-Ibānah* ditulis di akhir masa hidup Abū al-Ḥasan al-Ash'arī. Meskipun demikian, ia tetap menilai penisbatan kepada Ash'arīyah adalah bid'ah.[228]

Dalam hal ini, Salafi secara umum selalu membedakan antara Abū al-Ḥasan al-Ash'arī dengan Ashā'irah atau Ash'arīyah. Abū al-Ḥasan al-Ash'arī dipersepsikan sebagai teolog yang mengalami tiga kali perubahan. Pertama kali Abū al-Ḥasan al-Ash'arī adalah seorang Mu'tazilah, terutama selama belajar kepada al-Jubā'ī (303 H./916 M.).[229] Kedua, pertobatan dari Mu'tazilah menjadi Ṣifātīyah dengan mazhab Ibn Kullāb (235 H.?).[230] Ketiga, kecenderungan dari Kullābīyah

---

[227] Ibn Taymīyah, *al-Ḥasanah wa-al-Sayyi'ah*, 104; Ibn Taymīyah, *al-Fatāwá al-Kubrá*, 6/643; Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwá*, 6/359.

[228] Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatawá*, 6/359. Teksnya adalah:

وَأَمَّا مَنْ قَالَ مِنْهُمْ بِكِتَابِ « الْإِبَانَةِ « الَّذِي صَنَّفَهُ الْأَشْعَرِيُّ فِي آخِرِ عُمْرِهِ وَلَمْ يُظْهِرْ مَقَالَةً تُنَاقِضُ ذَلِكَ فَهَذَا يُعَدُّ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ ؛ لَكِنَّ مُجَرَّدَ الِانْتِسَابِ إلَى الْأَشْعَرِيِّ بِدْعَة

[229] Al-Jubā'ī adalah guru Mu'tazilah bagi Abū al-Ḥasan al-Ash'arī. Ia menulis karya untuk mengritisi Ibn Kullāb, Ibn al-Rawāndī, dan lainnya. Al-Dhahabī, *Sayr A'lām al-Nubalā',* 14/183; al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 23/127.

[230] Ia adalah 'Abd Allāh Ibn Sa'īd Ibn Kullāb al-Baṣrī. Kullāb bukan nama kakeknya, tetapi menunjukkan keberaniannya dalam berdebat seperti *kalb* (anjing). Ibn Kullāb adalah tokoh Ṣifātīyah di masanya yang banyak berpolemik dengan Jahmīyah. Al-Dhahabī memujinya sebagai orang yang berakidah ṣaḥīḥah, karena menerima sifat *'ulū* (tinggi). Ia mempunyai beberapa karya mengritisi Mu'tazilah, tetapi adakalanya mengikuti mereka. Di antaranya muridnya adalah Dāwud al-Ẓāhirī –pendiri mazhab fiqh al-Ẓāhirī-. Setelah itu, ajarannya diikuti oleh Abū al-Ḥasan al-Ash'arī. Al-Dhahabī tidak yakin dengan tahun wafatnya, kecuali sebelum tahun 240.

menjadi Salafi.

Tiga periode dari kehidupan Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī tidak disepakati oleh tokoh-tokoh Salafi. Ini terlihat dari penjelasan al-Dhahabī yang pernah menyebutkan bahwa Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī terhubung kepada ahli Hadis melalui Zakarīyā al-Sājī (218-308 H./833-921 M.), salah satu ulama di Basrah yang pernah berguru kepada Aḥmad Ibn Ḥanbal. Ia belajar kepada Zakarīya al-Sājī konsep sifat Allah sesuai dengan ajaran Salaf.[231] Besar kemungkinan Zakārīya al-Sājī memang pernah bertemu dengan Aḥmad Ibn Ḥanbal, sehingga ia digolongkan al-Dhahabī kepada tokoh ahli Hadis dari generasi Salaf. Akan tetapi, al-Dhahabī tidak menyebutkan perubahan Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī kecuali hanya dari Muʻtazilah. Setelah itu, Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī lebih banyak menyepakati ajaran ahli Hadis kecuali beberapa persoalan kecil. Oleh sebab perbedaan kecil itu, sebagian al-Ḥanābilah masih mencelanya.[232]

Celaan tersebut juga muncul dalam karya Ibn Taymīyah. Di dalam kitab *al-Istiqāmah,* ia menyebut Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī memang tobat dari Muʻtazilah dan cenderung kepada teologi ahli Hadis. Tetapi Ibn Taymīyah tetap menilai bahwa Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī kurang mendalami Hadis, sehingga masih terpengaruh oleh Muʻtazilah.[233]

Di dalam *al-Fatāwá al-Kubrá* dan *Bayān al-Talbīs al-Jahmīyah*, Ibn Taymīyah juga mengemukakan hal yang sama dengan al-Dhahabī. Akan tetapi, Ibn Taymīyah sangat dipengaruhi oleh Abū Ismāʻīl al-Harawī yang cenderung meriwayatkan celaan terhadap Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī. Salah satu riwayat tersebut bersumber dari Abū ʻUmar al-Busṭāmī dan Abū al-Naṣr al-Sijzī yang menilai pertobatan Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī hanya penampakan lahiriah atau kamuflase. Muʻtazilah dikritik pada masalah *furūʻ* teologi saja, tetapi Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī masih tetap mengikuti *uṣūl* Muʻtazilah. Perubahannya adalah dari sikap keterusterangan (*taṣrīḥ)* dalam menegasikan (*ṭaʻṭīl*) sifat Allah menjadi *tamwīh* (menafikan secara tersembunyi).[234] Barang kali ini

---

Apabila asumsi ini benar, maka ada kemungkinan ia pernah bertemu dengan Aḥmad Ibn Ḥanbal. al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalāʼ,* 11/174.

[231] al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalāʼ,*14/198.

[232] al-Dhahabī, *Sayr Aʻlām al-Nubalāʼ,*15/87; al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, 23/127.

[233] Ibn Taymīyah, *al-Istiqāmah*, 121.

[234] Ibn Taymīyah, *al-Fatāwá al-Kubrá,* 6/563; Ibn Taymīyah, *Bayān Talbīs al-Jahmīyah*, 1/258.

yang dimaksud dengan celaan Ḥanābilah terhadap pendiri Ashʻarīyah sebagaimana disebutkan al-Dhahabī sebelumnya.

Celaan tersebut dipertegas kembali oleh Ibn Taymīyah di dalam *al-Fatāwá al-Kubrá* yang langsung ditujukan kepada Ashʻarīyah. Dengan *ḍamīr mukhāṭab* (kata ganti kedua), Ibn Taymīyah menyebutkan bahwa Ashʻarīyah sama dengan Muʻtazilah dalam semua *Uṣul* akidah (*antum shurakā'uhum fī hadhihi al-uṣūl kullihā*). Ibn Taymīyah menilai Ashʻarīyah hanyalah *furūkh* Muʻtazilah. *Furūkh* dalam diartikan sebagai tunas. Tetapi ketika kelemahan Muʻtazilah tersebar, Ashʻarīyah berpaling dari mereka, lalu menampakkan penolakan terhadap mereka.[235]

ʻAbd al-Raḥmān Ṣāliḥ al-Maḥmūd menyimpulkan pendirian Ibn Taymīyah terhadap Ashʻarīyah ke dalam lima hal. Pertama, Ibn Taymīyah menilai Ashʻarīyah mempunyai banyak *iḍṭirāb* (kontradiksi), tanpa terkecuali pendirinya, Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī. Kedua, Ibn Taymīyah menilai doktrin Ashʻarīyah hanya menggiring kepada ilmu kalam yang penuh dengan keraguan, kebingungan, ketidakjelasan. Ketiga, Ibn Taymīyah menilai Ashʻarīyah keliru karena *tawaqquf* (tidak bersikap) dalam memahami tema-tema penting dalam akidah, seperti persoalan sifat Allah. keempat, tokoh Ashʻarīyah yang peling banyak *iḍṭirāb* adalah Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan al-Āmidī. Kelima, Ibn Taymīyah berasumsi bahwa banyak tokoh-tokoh Ashʻarīyah yang telah insaf dari ilmu kalam, seperti al-Juwaynī, al-Shahrastānī, dan termasuk juga Fakhr al-Dīn al-Rāzī.[236]

Di kalangan teolog Salafi kontemporer, pernyataan tersebut diulangi lagi oleh ʻAbd al-ʻAzīz al-Rājiḥī. Di dalam *Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd*, ia menyebutkan bahwa Ashāʻirah adalah aliran teologi yang *plin-plan* atau *mudhabdhab* (tidak konsisten). Ashʻarīyah mengikuti Ahl al-Sunnah dalam menetapkan *ru'yah* (melihat Allah) pada hari kiamat, tetapi masih setia bersama Muʻtazilah dalam meniadakan *Jihat* (arah). Begitu juga dalam masalah kalam Allah, Ashʻarīyah mengikuti Ahl al-Sunnah, tetapi dalam masalah huruf dan suara mengikuti Muʻtazilah. Berdasarkan itu, ʻAbd al-ʻAzīz al-Rājiḥī menyimpulkan bahwa Ashʻarīyah seperti *khunthá* (tidak laki-laki dan tidak perempuan) atau

---

[235] Ibn Taymīyah, *al-Fatāwá al-Kubrá*, 6/643; ʻAbd al-Raḥmān Ṣāliḥ al-Maḥmūd, *Mawqif Ibn Taymīyah min al-Ashāʻirah* (Riyad: Maktabah al-Rushd,)

[236] ʻAbd al-Raḥmān Ṣāliḥ al-Maḥmūd, *Mawqif Ibn Taymīyah min al-Ashāʻirah*, 3/381.

tidak Ahl al-Sunnah dan tidak pula Mu'tazilah.[237]

Keterangan di atas dapat menjelaskan mengapa Salafi dianggap tidak termasuk golongan Ahl al-Sunnah dalam Muktamar al-Shīshān 24 Dhu al-Qa'dah 1437 H atau 27 Agustus 2016 M, kecuali *ahl al-ḥadīth* yang menganut mazhab *tafwīd* (penyerahan makna ayat sifat kepada Allah). Ini disebabkan 200-an ulama yang berpartisipasi dalam Muktamar tersebut adalah para teolog Ash'arīyah dan Māturīdīyah dengan dukungan pemimpin tertinggi al-Azhar, Aḥmad Ṭayyib. Institusi pendidikan al-Azhar merupakan penganjur teologi Ash'arīyah secara resmi dan terbuka. Muktamar memutuskan bahwa Ahl al-Sunnah adalah pengikut Ash'arīyah dan Māturīdīyah dalam teologi, empat imam mazhab dalam fiqh, dan mengikuti ajaran Junayd al-Baghdādī dan Abū Ḥāmid al-Ghazālī dalam tasawuf.

Dalam menanggapi keputusan tersebut, tidak sedikit tokoh Salafi yang mengaitkannya dengan aspek politik dan kekuasaan. Di antara mereka adalah 'Alawī 'Abd al-Qādīr al-Saqqāf seorang keturunan *Ahl al-Bayt* yang berteologi Salafi. Ia menulis sebelas kritikan tajam terhadap keputusan Muktamar. Adapun yang terpenting dari pandangannya tersebut adalah asumsi bahwa Muktamar tersebut sangat sarat dengan politik dan kepentingan Rusia, karena ia beranggapan Chechnya masih bagian dari negara besar tersebut. Selain itu, ia menyerang aspek pribadi presiden Chechnya, Ramzan Kadirov sebagai antek Rusia. Presiden tersebut juga dinilai berkepribadian buruk dengan ikut serta berdansa dengan penari perempuan yang *tabarruj* pada saat ulang tahun Putin, presiden Rusia. Tidak hanya itu, Ramzan Kadirov dideskripsikan sebagai ahli bid'ah karena mengikuti ajaran sufi dan khurafat. Setelah itu, 'Alawī 'Abd al-Qādir al-Saqqāf menyayangkan kenapa Muktamar tersebut tidak membahas sama sekali mengenai campur tangan Rusia di Suria.[238]

Namun ada beberapa di antara mereka yang menanggapinya dengan objektif, di antaranya Jam'īyah al-'Ilmīyah al-Sa'ūdīyah li-al-'Aqīdah wa-al-Adyān wa-al-Firaq wa-al-Madhāhib salah satu lembaga kajian ilmiah terhadap persoalan aliran teologi dan agama di Universitas Islam Madinah. Lembaga ini tidak langsung mengaitkan

---

[237] 'Abd al-'Azīz al-Rājiḥī, *Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd* didownload dari situs resmi 'Abd al-'Azīz al-Rājiḥī, www.shrajhi.com.sa diakses pada tanggal 9 September 2016.

[238] 'Alawī 'Abd al-Qādīr al-Saqqāf, "Bayān wa-Tibyān 'an Mu'tamar al-Shīshān" dalam http://www.dorar.net/article/1931 diakses pada tanggal 11 September 2016.

dengan masalah politik, tetapi hanya merasa heran dengan penentuan tempat Muktamar dan waktunya. Lembaga ini langsung memberikan tanggapan seminggu setelah Muktamar selesai dengan empat hal. Pertama, Ahl al-Sunnah adalah *salaf al-ummah* yang hidup pada tiga abad pertama kemunculan Islam, dan siapa pun yang mengikuti mereka, yaitu mereka yang menisbatkan ajaran kepada Salaf. Penamaan sebagai Ahl al-Sunnah hanya disebabkan sikap mereka yang mengikuti ajaran Nabi Saw. Imam mereka adalah Nabi Saw. Ungkapan ini untuk membantah Ashʻarīyah yang mengikuti Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī. Akidah *Ahl al-Sunnah* adalah dengan mengesakan Allah dalam beribadah, mengesakan Nabi Muḥammad dalam *ittibāʻ*, berlepas dari syirik, mengimani alam ghaib, menetapkan sifat-sifat yang ditetapkan Allah untuk diri-Nya tanpa *ta'wīl, taʻṭīl,* dan *tafwīḍ*.[239] Semua perumusan ini juga untuk membantah Ashʻarīyah yang membolehkan tawassul dengan selain Allah, *ta'wīl, taʻṭīl,* dan *tafwīḍ* terhadap sifat-sifat Allah.

Adapun kedua, Jamʻīyah al-ʻIlmīyah al-Suʻūdīyah menyayangkan penyempitan makna Ahl al-Sunnah sebagaimana ditetapkan oleh Muktamar. Bagi lembaga ini, term Ahl al-Sunnah merupakan istilah yang telah lama diketahui sebagai ajaran *al-salaf al-ṣāliḥ*, termasuk empat imam mazhab, serta para pengikuti mereka maupun yang tidak mengikuti mereka.[240] Ungkapan ini menyiratkan bahwa Ahl al-Sunnah tidak mesti mengikuti empat mazhab apalagi mengikuti imam setelah mereka seperti Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī dan Abū Manṣūr al-Mātūrīdīyah dan para Sufi. Bagi lembaga ini, dua imam tersebut dan alirannya baru muncul setelah generasi Salaf. Ketiga, Muktamar al-Shīshān dianggap tidak berdasarkan dalil yang kuat. Keempat, Jamʻīyah al-ʻIlmīyah al-Suʻūdīyah menghimbau agar tidak *sembarang* dalam menetapkan suatu istilah dan maknanya.[241]

---

[239] Tim Jamʻīyah al-ʻIlmīyah al-Suʻūdīyah, "Man al-ladhī Ikhtaṭafa Laqab Ahl al-Sunnah" dalam http://aqeeda.org/container.php?fun=artview&id=273 diakses pada tanggal 11 September 2016.

[240] Tim Jamʻīyah al-ʻIlmīyah al-Suʻūdīyah, "Man al-ladhī Ikhtaṭafa Laqab Ahl al-Sunnah" dalam http://aqeeda.org/container.php?fun=artview&id=273 diakses pada tanggal 11 September 2016.

[241] Tim Jamʻīyah al-ʻIlmīyah al-Suʻūdīyah, "Man al-ladhī Ikhtaṭafa Laqab Ahl al-Sunnah" dalam http://aqeeda.org/container.php?fun=artview&id=273 diakses pada tanggal 11 September 2016.

Shīʻah

Teologi Salafi dalam menilai Shīʻah lebih keras dibandingkan pandangannya terhadap Ashʻarīyah. Ini disebabkan sebagian Salafi menilai Shīʻah sebagai agama lain di luar Islam, atau ada yang menganggapnya lebih sesat dari Yahudi dan Nasrani, atau minimal menyimpang dari kebenaran.

Dalam hal ini, Ibn Taymīyah pernah menyebut beberapa golongan Shīʻah, seperti Bāṭinīyah, Rāfiḍah Imāmīyah, dan lainnya. Adapun kelompok Bāṭinīyah dalam pandangan Ibn Taymīyah berasal dari Fāṭimīyah di Kairo, Mesir. Nisbat pendiri ajaran mereka— ʻUbayd Allāh Ibn Maymūn al-Qaddāḥ—dinilai tidak benar berasal dari keluarga *ahl al-bayt*. Bāṭinīyah juga dikenal dengan *Mulāḥidah*, Qarāmiṭah, Ismāʻīlīyah, Nuṣayrīyah, Kharmīyah, dan Muḥarrimah. Di dalam beberapa karyanya, Ibn Taymīyah tidak menyebut nama-nama tersebut sebagai nama lain mereka, tetapi hanya sebatas *muḍāhī* (menyerupai) satu sama lain. Mereka digolongkannya kepada *Ghālīyah* (Shīʻah yang berlebihan). Ini disebabkan mereka berkeyakinan terhadap *ulūhīyah* ʻAlī Ibn Abū Ṭālib. Ia juga mengatakan bahwa Bāṭinīyah tidak beriman kepada para nabi dan rasul, kitab suci, hari Kiamat, surga dan neraka sebagai tempat pembalasan amal, kemaksuman para imam, dan lainnya. Terkadang mereka membangun keyakinan berdasarkan filsafat, terkadang Majusi, lalu dipoles dengan *rafḍ* (Shīʻah). Oleh sebab itu, Ibn Taymīyah menyebut mereka lebih buruk daripada Majusi, Yahudi, dan Nasrani. Sebagaimana Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Ibn Taymīyah menyebut Bāṭīnīyah sebagai aliran yang zahirnya *rafḍ* tetapi batinnya kekafiran yang murni. Bahkan, ia mengatakan bahwa mereka telah kafir dengan kesepakatan umat Islam.[242]

Penilaian Ibn Taymīyah tersebut perlu diperhatikan lebih terperinci. Ini disebabkan pandangan negatif tersebut bukanlah murni hasil kajiannya sendiri. Ibn Taymīyah—sebagaimana disebutkannya—menjadikan *al-Muʻtamad* karya al-Qāḍī Abū Yaʻlá dan *Faḍāʼil al-Mustaẓhirīyah wa-Faḍāʼih al-Bāṭinīyah* karya Abū Ḥāmid al-Ghazālī

[242] Ibn Taymīyah, *al-Fatāwá al-Kubrá*, 3/493 dan 3/507; Ibn Taymīyah *Majmūʻ al-Fatawá*, 4/320, 11/581, 27/174, 28/635-636, 35/129 dan 152; Ibn Taymīyah, *Masʼalah fī al-Kanāʼis* tahqiq: ʻAlī ʻAbd al-ʻAzīz al-Shibl (Riyad: Maktabah al-ʻUbaykān, 1416 H.), 106; Ibn Taymīyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah* tahqiq: Muḥammad Rashād Sālim (Beirut: Muʼassasah Qurṭubah, t.t.), 4/26.

sebagai sumber bacaannya.[243] Ibn Taymīyah tidak merujuk langung kepada karya teologis primer Ismā'īlīyah.

Adapun Shī'ah Imāmīyah, Ibn Taymīyah tidak menilai mereka sebagaimana Bāṭinīyah atau Ismā'īlīyah. Meskipun demikian, pandangan Ibn Taymīyah tetap sangat negatif terhadap mereka. Ia menilai Shī'ah Imāmīyah sebagai *ajhal al-khalq* (makhluk terburuk) yang tidak mempunyai argumentasi kuat berdasarkan akal dan *naql* (Hadis). Mereka tidak beragama dengan cara yang benar.[244]

Akan tetapi ada yang perlu diperhatikan dari sikap Ibn Taymīyah yang membedakan antara pengikut Bāṭinīyah dari para pengikut dan keturunan 'Ubayd Ibn Maymūn al-Qaddāḥ dan pengikut serta keturunan Ḥasan dan Ḥusayn. Ibn Taymīyah menilai nasab 'Ubayd Ibn Maymūn tidak benar berasal dari keturunan *Ahl al-Bayt*. Asumsi ini dibangun Ibn Taymīyah berdasarkan pembacaannya terhadap karya-karya sejarawan seperti Ibn Khallikān, Ibn al-Athīr, dan Ibn al-Jawzī. Semua mereka adalah sejarawan Sunni yang juga tidak menyenangi Shī'ah. Adapun nasab keturunan Ḥasan dan Ḥusayn sebagaimana dimiliki oleh keturunan Ḥasan seperti Muḥammad Ibn 'Abd Allāh Ibn Ḥasan, Ibrāhīm Ibn 'Abd Allāh Ibn Ḥasan, Mūsá Ibn Ja'far al-Ṣādiq, *al-Dā'ī* (pendakwah) di Tabaristan, 'Alawīyīn, *Banū* Ḥāmūd dan dan lainnya tidak dipermasalahkan. Ibn Taymīyah menilai mereka tidak cacat dalam nasab maupun agama. Pertentangan terhadap mereka tidak lebih dari masalah politik dan kekuasaan.[245]

Adapun yang dimaksud oleh Ibn Taymīyah dengan *al-Dā'ī* di Tabaristan adalah al-Ḥasan Ibn Zayd al-Dā'ī. Tokoh ini dideskripsikan sebagai orang yang memakai pakaian sufi—yaitu wol—menerapkan *amr ma'rūf* dan *nahī munkar*, dan sangat dermawan terhadap keturunan sahabat Nabi di Baghdad. Ibn Taymīyah memujinya karena mendapatkan sebuah riwayat dalam karya al-Lālakā'ī bahwa al-Ḥasan Ibn Zayd al-Dā'ī menghukum seseorang yang menghujat 'Ā'ishah Bint Abū Bakr, istri Nabi Saw.[246]

---

[243] Ibn Taymīyah, *al-Fatāwá al-Kubrá*, 3/493 dan 3/507.

[244] Ibn Taymīyah, *al-Fatāwá al-Kubrá*, 3/493

[245] Ibn Taymīyah, *al-Fatāwá al-Kubrá*, 3/494-495.

[246] Ibn Taymīyah, *al-Ṣārim al-Maslūl 'alá Ṣhatim al-Rasūl* tahqiq: Muḥammad al-Ḥalwānī dan Muḥammad Kabīr al-Shawdarī (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1417 H.), 1/568; al-Lālakā'ī, *Sharḥ Uṣūl I'tiqād Ahl al-Sunnah wa-al-Jamā'ah* tahqiq: Sayyid 'Imrān (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004), 2/248.

Dalam pengantar *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah*, Ibn Taymīyah membedakan antara Shī'ah *mutaqaddimūn* (terdahulu) dengan yang belakangan. Ia mengatakan bahwa Ṣhī'ah terdahulu yang masih bertemu dengan 'Alī Ibn Abū Ṭālib, tidak pernah memperdebatkan keutamaan Abū Bakr al-Ṣiddīq. Mereka hanya mempermasalahkan apakah 'Uthmān Ibn 'Affān lebih mulia dari 'Alī Ibn Abū Ṭālib atau sebaliknya. Ini terlihat dari sikap Sharīk Ibn 'Abd Allāh Ibn Abū al-Namr—sebagaimana dikemukakan oleh Abū al-Qāsim al-Balkhī—yang tetap menilai Abū Bakr al-Ṣiddīq lebih mulia dari semua sahabat. Tokoh Shī'ah awal ini menegaskan pandangan tersebut sebagai ajaran Shī'ah.[247]

Sikap itu menunjukkan bahwa Ibn Taymīyah mengritisi keras Shī'ah Imāmīyah yang bersikap *rafḍ*. Sikap *rafḍ* terlihat dari pencelaan terhadap pada sahabat dan istri-istri Nabi Saw selain Khādijah. Dalam ungkapan lain, Ibn Taymīyah tidak terlalu mempermasalahkan jika ada *tashayyu'* yang tidak mencela para sahabat atau *rafḍ*. Ini disebabkan Ibn Taymīyah menganggap *rafḍ* merupakan pintu dari permasalahan teologis dalam internal umat Islam.[248]

Sikap ini dipertegas kembali oleh 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz. Ia mengakui bahwa Shī'ah mempunyai banyak sekte. Di antara mereka ada yang menuhankan Alī Ibn Abū Ṭālib, atau Jibrīl keliru menurunkan wahyu, kenabian untuk bukan Muḥammad, keutamaan di antara para sahabat, dan lainnya. Dari semua itu, ia membagi Shī'ah kepada dua kelompok, yaitu yang kafir dan yang keliru *(mukhṭi')*. Kelompok yang kafir adalah golongan Ismā'īlīyah dan Nuṣayrīyah. Mereka dinilai kafir oleh 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, karena ia berasumsi bahwa mereka menyembah *Ahl al-Bayt* dan berperantara dengan mereka dalam meminta kepada Allah. Oleh karena itu, ia menamakan mereka sebagai *'abdat ahl al-bayt*.[249]

Shī'ah Ithná 'Asharīyah tidak secara eksplisit dinilai kafir oleh 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, tetapi menyebut mereka sebagai Shī'ah terburuk sebagaimana sekte Nuṣayrīyah. Di bagian lain, ia mengaktualkan sebutan Ṣhī'ah Ithná 'Asharīyah dengan sebutan Khamaynīyah. 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz menyebut Khamaynīyah paling berbahaya karena beberapa hal, pertama mereka mempunyai *du'āt* (para pendakwah)

---

[247] Ibn Taymīyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah*, 1/4.
[248] Ibn Taymīyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah*, 1/2.
[249] 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, *Majmū' Fatāwá*, 28/257-260.

yang banyak. Kedua, Khamaynīyah mengajak kepada *shirk akbar*, yaitu *istighāthah* dengan *Ahl al-Bayt* dan meyakini mereka mengetahui alam ghaib. Ketiga, mereka mencela dan mengkafirkan para sahabat.[250]

Adapun kelompok yang *mukhṭi'* adalah Shī'ah yang keliru dalam meyakini Alī Ibn Abū Ṭālib lebih mulia daripada Abū Bakr al-Ṣiddīq dan 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb.[251] Besar kemungkinan yang dimaksud oleh 'Abd al-'Aziz Ibn Bāz adalah Zaydīyah. Ia mempunyai pandangan yang unik terhadap mereka. Pada tahun 1395 H./1975 M., 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz mengeluarkan fatwa bahwa tidak boleh salat di belakang seorang imam yang terindikasi Zaydīyah. Ini disebabkan informasi yang sampai kepadanya bahwa Zaydīyah mengultuskan *Ahl al-Bayt* secara berlebihan dan melakukan *istighāthah* dengan perantara mereka. Tetapi setahun setelah itu, ia dikritik oleh banyak orang mengenai fatwa tersebut. Salah satu pengritik menyampaikan bahwa Zaydīyah tidak berlebihan mengultuskan *Ahl al-Bayt* kecuali hanya sebagian orang awam. Oleh karena itu, 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz merujuk fatwanya dengan tidak mengkafirkan mereka selama tidak berlebihan *(ghulū)* terhadap *Ahl al-Bayt.*[252] Ibn al-'Uthaymīn—murid 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz—mempertegas pandangan gurunya dengan membedakan antara Ṣhī'ah Rāfiḍah dan Zaydīyah. Zaydīyah tidak mencela dan mengkafirkan sahabat Nabi Saw, sehingga tidak tergolong Rāfiḍah.[253]

Pandangan dan fatwa Salafi terdahulu maupun kontemporer terhadap Shī'ah akan dapat membantu dalam memahami penyebab ketidakharmonisan hubungan antara negara Saudi dan negara yang berhaluan Shī'ah atau berpenduduk Shī'ah, seperti Iran dan Yaman. Pada dasarnya, Salafi memang tidak menganggap Shī'ah—terutama Rāfiḍah—bagian dari Islam.

---

[250] 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, *Majmū' Fatāwá*, 4/439.
[251] 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, *Majmū' Fatāwá*, 28/257-260.
[252] 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, *Majmū' Fatāwá*, 4/312 dan 12/106-107.
[253] Ibn al-'Uthaymīn, *Majmū' Fatāwá wa-Rasā'il,* 4/887.

Bab VI
Penutup

Salafi sebagai aliran teologi yang puritan, terbukti mempunyai geneologi yang terhubung kepada generasi Salaf, terutama kepada sosok Aḥmad bin Ḥanbal. Puritanisme Salafi bukanlah tanpa sebab dan latar belakang. Gerakan pemurnian mereka dilatarbelakangi penyiksaan dan penganiayaan yang dilakukan oleh penguasa dengan teologi "resmi" yang berseberangan. Kebangkitan Salafi untuk pertama kali telah dimulai sejak masa Aḥmad bin Ḥanbal, dengan dukungan penguasa pada masanya, yaitu Khalifah al-Mutawakkil. Lalu, mengalami kebangkitan kedua kalinya pada masa Ibn Taymīyah, tetapi tidak mendapat restu dari penguasa dan kebanyakan ulama semasanya yang berhaluan Ashʻarīyah. Terakhir, kebangkitan Salafi ditandai dengan pergerakan Muḥammad Ibn Abd al-Wahhāb yang maju dengan dukungan penguasa. Apabila "istana" telah menjadi basis dari suatu ajaran teologi, maka aliran dan kelompok lain akan tersingkirkan.

Adapun dalam masalah teologi, Salafi selalu menyebut diri mereka sebagai *Ahl al-Ḥadīth wa-al-Athar* atau *Ahl al-Sunnah wa-al-Jamāʻah*, meskipun mayoritas ulama Sunni yang berhaluan Ashʻarīyah dan Mātūrīdīyah tidak menerimanya. Sebagaimana Ashʻarīyah dan Mātūrdīyah, ulama Salafi juga tidak menganggap dua aliran teologi tersebut bagian dari *Ahl al-Sunnah wa-al-Jamāʻah*.

Dalam hal ini, "pembeda abadi" antara Salafi dengan dua aliran Sunni yang lain adalah pada doktrin trilogi tauhid. Salafi dengan *ijtihād* Ibn Taymīyah tersebut, benar-benar berhasil merumuskan tiga

tauhid yang menjadi ajaran teologi dengan argumentasi yang kuat dan mengakar. Seorang atau kelompok atau institusi tidak sah disebut sebagai Salafi tanpa menganut tiga pilar tersebut. Trilogi tauhid tersebut adalah *tawḥīd rubūbīyah, tawḥīd ulūhīyah,* dan *tawḥīd al-asmā' wa-al-ṣifāt*. Sebelumnya Ash'arīyah juga pernah mempunyai dua istilah yang pertama, tetapi tidak menyebutkan yang ketiga. Meskipun sama secara istilah, Salafi mempunyai definisi dan pemahaman yang berbeda dengan Ash'arīyah. Doktrin trilogi tauhid tersebut tidak pernah ditemukan di dalam karya-karya teologi Salafi pra Ibn Taymīyah. Tetapi ia mampu meyakinkan pengikutnya bahwa tiga pilar tersebut tidak keluar dari ajaran para pendahulu mereka.

Dalam konteks kenusantaraan, secara filologis trilogi tauhid tersebut tidak pernah muncul dalam karya-karya teologis ulama terduhulu, terutama dari abad keenambelas sampai kesembilan belas Masehi. Doktrin tersebut ditransmisikan oleh tokoh-tokoh keagamaan yang pernah mengenyam pendidikan di Saudi Arabia pasca tahun 1960-an. Ini bertambah kuat dengan lembaga-lembaga Salafi yang dibangun di berbagai negara, tanpa terkecuali Indonesia. Hal tersebut ditandai dengan pembangunan LPBA pada tahun 1980, dan menjadi LIPIA pada tahun 1985. Belum lagi beberapa pesantren modern yang mengganti kitab akidah mereka dengan karya-karya teologis yang ditulis oleh Salafi kontemporer. Pasca reformasi, penyebaran teologi Salafi berkembang lebih terbuka melalui lembaga pendidikan dasar sampai perguruan tinggi, radio, televisi, dan media sosial. Oleh karena itu, pengajaran teologi Salafi telah menjadi konsumsi sehari-hari siapa saja yang mempunyai akses terhadap media-media tersebut. Di satu sisi, kenyataan ini sangatlah menguntungkan dan memberi dampak positif dalam memberikan kemudahan kepada khalayak umum untuk mengakses hal-hal yang bersifat religius. Tetapi di sisi lain, dikarenakan teologi Salafi bersikap sangat ekslusif dibandingkan lainnya, maka kemudahan tersebut sangat berpotensi memunculkan konflik keagamaan, baik perorangan maupun kelompok, bahkan antar negara. Hal itu disebabkan pemahaman yang menjadi *manhaj* Salafi tidak hanya terbatas kepada ranah teologi, tetapi juga fiqh. Salafi selalu mengaitkan pemahaman dan pengamalan fiqh yang bersifat *furū'* dengan teologi yang bersifat *uṣūl*. Di masa mendatang akan menjadi pemandangan umum, apabila ada seorang awam yang cenderung Salafi mengritisi dan menyalahkan tokoh agama yang berbeda pandangan

atau amalan dengannya.

Berdasarkan kesimpulan tersebut, maka sangat disarankan agar kelompok *mainstream* seperti Muhammadiyah dan NU membuat pergerakan yang mampu mengimbangi keagresifan persebaran Salafi. Apabila tidak dilakukan, maka besar kemungkinan peran mereka akan tergantikan di masa mendatang dengan gerakan Salafi yang *massif*. Tanggapan kelompok mayoritas perlu dilakukan dengan dukungan dari penguasa, baik secara langsung maupun tidak langsung.

Semoga penelitian ini mampu memberi kontribusi dalam memahami Salafi, terutama dari sisi teologi dan pemikiran mereka. Ini akan membantu pengikut Salafi untuk mengetahui genealogi dan perubahan yang terjadi di sela-sela persebaran ajaran mereka. Di lain pihak, karya ini semoga mampu memberikan pencerahan kepada kelompok di luar Salafi untuk memahami manhaj dan teologis yang membuat mereka berbeda dengan yang lain.

Semoga Allah menilai karya ini sebagai karya yang penuh keikhlasan dan *khidmah* untuk masyarakat Muslim. *Wa-mā li-Allāh baqiya* (karya apapun yang dibuat karena Allah, niscaya kekal).

Daftar Pustaka

A. Sumber Buku

Abbas, Siradjuddin. *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi‘i.* Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2009.

Abdat, Abdul Hakim. *Masa’il I* (bahasa Indonesia). Jakarta: Darus Sunnah Press, 2010.

________________. *Risalah Bid‘ah* (bahasa Indonesia). Jakarta: Maktabah Mu‘awiyah, 2008.

Adaoui, Mohamed Ali. *Du Golfe Aux Banlieues.* Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

al-Adnarwī. *Ṭabaqāt al-Mufassirīn* tahqiq: Sulaymān al-Khazzī. Madinah: Maktabah al-‘Ulūm wa-al-Ḥikam, 1997.

al-Albānī. *Mukhtaṣar al-‘Ulū li-‘Alī al-Ghaffār li-al-Ḥāfiẓ al-Dhahabī*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1412 H.. 15-16.

________. *Ṣifat al-Ṣalāt al-Nabī*. Riyad: Maktabat al-Ma‘ārif, 2004.

________. “Ta‘līq Raf‘ al-Astār li-al-Ṣan‘anī. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1405 H.

________. *Aḥkām al-Janā’iz wa-Bid‘uhā*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1986.

________. *al-Tawassul; Anwā‘uh wa-Aḥkāmuh*. Oman: al-Maktab al-Islāmī, 1986.

_______. *Mukhtaṣar al-'Ulū li-'Alī al-Ghaffār li-al-Dhahabī*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1412 H.

_______. *Ṣaḥīḥ Abū Dāwud*. Kuwait: Mu'assasah Gharrās, 2002.

_______. *Taḥdḥīr al-Sājid min Ittikhādh al-Qubūr Masājid.* Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1392 H.

al-Ālūsī. *Jilā' al-'Aynayn fī Muḥākamat al-Aḥmadīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.

al-'Akrī, 'Abd al-Ḥayy. *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab* tahqiq: 'Abd al-Qādir dan Maḥmūd al-Arna'ūṭ. Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 1406 H.

Amghar, Samir. *La Salafisme D'Aujourd'hui; Mouvements Sectaires en Occident*. Paris: Michalon, 2011.

Amīn, Aḥmad. *Fajr al-Islām*. Kairo: Dār al-Kutub, 1975.

Amstrong, Karen. *Battles of God; History of Fundamentalism* (Torronto: Ballantine Book, 2001)

al-'Aql, Nāṣir 'Abd al-Ḥakīm. *Islāmīyah Lā Wahhābīyah*. Riyad: Dār al-Faḍīlah, 2007.

al-Aṣbihānī, Abū Nu'aym. *Ḥilyat al-Awliyā'*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1405 H..

al-Ash'arī, Abū al-Ḥasan. *Maqālat al-Islāmīyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Kairo: Dār al-Taqwá, 2009.

Ash'arī, Hāshim. *Risālah Ahl al-Sunnah wa-al-Jamā'ah* tahqiq: M. Ishomuddin Hadziq. Tebuireng: Maktabah al-Turāts al-Islāmī, 1418.

Arkoun, Muhammed. *La Pensée Arabe.* Paris: Quadrige, 2015.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII.* Jakarta: Kencana, 2013.

al-Ba'lī. *al-Muṭṭali' 'alá Abwāb al-Muqni'* tahqiq: Muḥammad Bashīr al-Idlibī. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1981.

Badrān, ‘Abd al-Qādir. *Munādamat al-Aṭlāl wa-al-Musāmarat al-Khayāl* tahqiq: Zuhayr al-Shawīsh. Beirut: al-Maktab al-Islamī, 1985.

al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir. *Uṣūl al-Dīn* tahqiq: Aḥmad Shams al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 2002.

al-Baghdādī, Ismā‘īl Bāshā. Īḍāḥ al-Maknūn. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth, t.t.

al-Baghdādī, Khaṭīb.*Tārīkh Baghdād.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, t.t,

al-Baghdādī, Muḥammad bin ‘Abd al-Ghanī. *al-Taqyīd li-Ma‘rifat al-Sunan wa-al-Masānīd* tahqiq: Kamal al-Ḥūt. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1401 H.

al-Baihaqī. *al-Asmā’ wa-al-Ṣifāt* tahqiq: ‘Abd Allāh al-Ḥāshidī. Jeddah: Maktabah al-Sawādī, t.t.

al-Barbahārī. *Sharḥ al-Sunnah* tahqiq: Muḥammad Sa‘īd al-Qaḥṭānī. Damām: Dār Ibn al-Qayyim, 1408.

al-Bazzār, Abū Ḥafṣ. *al-A‘lām bi-Manāqib Ibn Taymīyah*tahqiq: Aḥmad Shuways. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1400 H.

Breeke, Joel R. dan Mark Jones. *Puritan Theology; Doctrine for Life.* Michigan: Reformation Heritage Books, 2012.

____________. *Meet the Puritans.* Michigan: Reformation Heritage Books, 2007.

Bruce, Steve. *Fundamentalism.* Cambridge: Polity Press, 2008.

Captein, Nico D.J. Captein. “Southeast Asian debates and Middle Eastern Inspiration” dalam *Southeast Asia and Middle East* diedit oleh Eric Tagliacozzo. Singapura: NUS Press, 2008.

Coffey, John Coffey dan Paul C.H. Lim. *Cambridge Companion of Puritanism.*Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Daḥlān, Aḥmad Zaynī. *al-Durar al-Sanīyah fī Radd ‘alá al-Wahhābīyah.* Istanbul: Hakikat Kitabevi, 2002.

Al-Dārimī, ‘Uthmān bin Sa‘īd. *al-Radd ‘alá al-Jahmīyah* tahqiq: Badr ‘Abd Allāh al-Badr. Kuwait: Dār Ibn al-Athīr, 1995.

______________________. *Naqḍ al-Dārimī ʻalá al-Marīsī al-Jahmī al-ʻAnīd fi-mā iftará ʻalá Allāh min al-Tawḥīd* tahqiq: al-Qufaylī. Madinah: Dār al-Naṣ'īḥ, 2012.

______________________. *Naqḍ al-Dārimī ʻAlá al-Marīsī* tahqiq: Rashīd Ḥasan al-Almaʻī. Riyad: Maktabah al-Rushd, 1998.

al-Dawsarī, ʻA'iḍ bin Saʻd. *Hakadhā Taḥaddatha Ibn Taymīyah.* Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2007.

al-Dhahabī, *Mīzān al-Iʻtidāl fī Naqd al-Rijāl* tahqiq: ʻAlī M. Miʻwaḍ dan ʻĀdil A. ʻAbd al-Wujūd. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1995.

________. *Muʻjam al-Dhahabī* tahqiq: Rawḥiyah ʻAbd al-Raḥmān al-Suwayfī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1973.

________. *Tārīkh al-Islām wa-Wafayāt Mashāhīr al-Aʻlām* tahqiq: ʻUmar ʻAbd al-Salām al-Tadammurī. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1987.

________. *al-ʻUluw li-ʻAlīy al-Ghaffār* tahqiq: Muḥammad ʻAbd al-Maqṣūd. Riyad: Maktabat Aḍwā' al-Salaf, 1995.

________. *Sayr Aʻlām al-Nubalā* tahqiq: Shuʻayb al-Arna'ūṭ dan Husayn al-Asad. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1993.

________. *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ* tahqiq: Zakāriyā ʻUmayrāt. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah. 1993.

al-Dimashqī, Yūsuf. *Muʻjam al-Kutub* tahqiq: Yusrī ʻAbd al-Ghanī al-Bisyrī. Mesir: Maktabat Ibn Sīnā, 1989.

al-Dawsarī, ʻA'iḍ bin Saʻd. *Hakadhā Taḥaddatha Ibn Taymīyah.* Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2007.

Denny, Frederick Mathewson. "Islamic Theology in the New World: Some Issues and Prospects" *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 62, No. 4, Settled Issues and Neglected Questions in the Study of Religion, Winter. 1994.

al-Dimashqī, Yūsuf. *Muʻjam al-Kutub* tahqiq: Yusrī ʻAbd al-Ghanī al-Bisyrī. Mesir: Maktabah Ibn Sīnā, 1989.

Dobbin, Cristine. *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam, dan Gerakan Padri* Depok: Komunitas Bambu, 2008.

El Fadl, Khaled Abou. *The Great Theft: Wrestling Islam from Extremists*. San Francisco: Harper Collins, 2005.

al-Fādānī, Muḥammad Yāsīn. *al-'Aqd al-Farīd*. Surabaya: Dār al-Saqqāf, 1401 H./1981 M.

______________________. *al-Maslak al-Jalī fī Asānīd Muḥammad 'Alī bin Ḥasan bin Ibrāhīm al-Mālikī al-Makkī*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, 2008.

______________________. *al-Wāfī bi-Dhayl Tidhkār al-Maṣāfī*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, 2008.

______________________. *Riyāḍ Ahl al-Jannah bi-Āthār Ahl al-Sunnah li-'Abd al-Bāqī al-Ba'lī al-Dimashqī al-Ḥanbalī*; *Ikhtiyār wa-Ikhtiṣār*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, 2008.

Fathurahman, Oman & Munawar Holil. *Katalog Naskah Ali Hasjmy Aceh.* Jakarta: C-DATS-TUFS, YPAH, Manassa: 2007.

Fathurahman, Oman dkk. *Katalog Naskah Tanoh Abee Aceh Besar.*Jakarta: Komunitas Bambu, TUFS, Manassa, PPIM UIN Jakarta, PKPM, dan Dayah Tanoh Abee: 2010.

al-Fāsī, Abū al-Ṭayyib. *Dhayl al-Taqyīd* tahqiq: Kamāl Yūsuf al-Ḥūt (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1990.

al-Fawzān, Ṣāliḥ. *I'ānat al-Mustafīd bi-Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2002.

_____________. *al-Bayān li-Akhṭā' ba'ḍ al-Kuttāb*. Riyad: Dār Ibn al-Jawzī, 1427.

Fuller, Graham E. *A World Without Islam.* New York, Boston, London: Back Bay Book, 2010.

al-Ghāmidī, Aḥmad bin 'Aṭīyah. *al-Bayhaqī wa-Mawqifuhu min al-Ilāhīyāt.* Madinah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyah, 2002.

al-Ghāmidī, Dhiyāb bin Sa'd Ālu Ḥamdān. *al-Wijāzah fi al-Thabt wa-al-Ijāzah*. Beirut: Dār Qurṭubah, 2007.

Gleason, Randall C. dan Kelly M. Kapi (ed.al.). *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics.* Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2004.

Ḥāfiẓ Aḥmad Ḥukmī, *Ma'ārij al-Qabūl* tahqiq: 'Umar Maḥmūd. Dammam: Dār Ibn Qayyim, 1990.

Hamka. *Ayahku*. Jakarta: Umminda, 1982.

Hartono. "Perkembangan Pemikiran Hadis Kontemporer di Indonesia; Studi Pemikiran Abdul Hakim Abdat dan Ali Mustafa Yaqub". Tesis, SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.

Hāshim Ash'arī, *al-Nūr al-Mubīn* diedit oleh M. Ishomuddin Hadziq. Tebuireng: Maktabah al-Turāts al-Islāmī, 1418.

Hasyim, Arrazy. *Teologi Ulama Tasawuf di Nusantara; Abad ke-17 sampai ke-19*, (Ciputat: Maktabah Darus Sunnah, 2011.

____________. "Kitab *Hadīyat al-Bashīr fī Ma'rifat al-Qadīr* Sultan Muḥammad 'Aydrūs al-Buṭūnī; Purifikasi Kepercayaan Reinkarnasi di Kesultanan Buton" dalam *Manuskripta* vol. 5, No. 1, 2015.

al-Ḥākim. *al-Mustadrak 'alá al-Ṣaḥīḥayn* tahqiq: 'Abd al-Qādir 'Aṭā'. Kairo: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1990.

al-Ḥamawī, Yāqūt. *Mu'jam al-Buldān.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.

al-Ḥanbalī, Ibn Rajab. *Dhayl al-Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.

al-Harawī, Abū Ismā'īl. *al-Arba'īn fī Dalā'il al-Tawḥīd* tahqiq: 'Alī Muḥammad Naṣir al-Faqīhī. Madinah: al-Maktabah, 1404 H.

Hītū, Muḥammad Ḥasan. *al-Wajīz Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*. Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 2009.

Hooker, M.B. *Indonesian Islam Social Change Through Contemporary Fatāwá.* Crows Nest: Allen adn Unwin; Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.

Ibhar, Cholidi. *Khodimun Nabi; Membuka Memori 1971-1975 Bersama Prof. KH. Ali Musthofa Ya'qub*. Jombang: Pustaka Tebu Ireng, 2016.

Ibn 'Abd al-'Azīz, Ṣāliḥ. *Kifāyat al-Mustazīd bi-Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd*. Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2008.

Ibn ʻAbd al-Hādī, *al-Ṣārim al-Mankī fī al-Radd ʻalá al-Subkī* tahqiq: ʻUqayl al-Maqṭarī. Beirut: Maktabah al-Rayyān, 2003.

Ibn ʻAbd al-Laṭīf, ʻAbd al-Raḥmān. *Mashāhīr ʻUlamā' Najd wa-Ghayrihim*. Riyad: Dār al-Yamāmah, 1972.

_____________. *Minhāj al-Ta'sīs wa-al-Taqdīs fī Kashf Shubhāt Dāwud bin Jirjīs* tahqīq: Ismāʻīl Saʻd ʻAtīq. Riyad: Dār al-Hidāyah, 1408 H.

Ibn ʻAbd al-Wahhāb, Muḥammad. *Mu'allafāt al-Shaykh al-Imām Muḥammad bin ʻAbd al-Wahhāb*. Riyāḍ: al-Jāmiʻah Muḥammad Ibn Suʻūd, t.t.

________________. *Kitāb al-Tawḥīd*. Kairo: Dār al-Āthār. 2009.

Ibn ʻAsākir, *Tārīkh Dimashq* tahqiq: ʻAlī Shayrī Beirut: Dār al-Fikr, 1998.

_________. *Tabyīn Kadhb al-Muftarī fī-mā Nusiba ilá al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ashʻarī* Beirut: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1404 H.

Ibn Abd al-Hādī. *al-ʻAqd al-Farīd* tahqiq: Muḥammad Ḥāmid al-Qafī. Beirut: Dār al-Kātib al-ʻArabī, t.t.

Ibn Abū ʻUshaybiʻah. *ʻUyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*. Mesir: Maktabah al-Wahbīyah, t.t.

Ibn Abū al-ʻIzz, *Sharḥ al-Ṭaḥāwīyah fī al-ʻAqīdah al-Salafīyah* tahqiq: Aḥmad Muḥammad Shākir. Riyad: Wizārah al-Ṣhu'ūn al-Islāmīyah wa-al-Awqāf wa-al-Daʻwah wa-al-Irshād, 1818 H.

Ibn Abū al-ʻIzz. *Sharḥ al-Ṭaḥ*āwīyah. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2008.

Ibn Abū Yaʻlá. *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah* tahqiq: Muḥammad Ḥamid al-Faqī. Beirut: Dār al-Maʻrifah, t.t.

Ibn Aḥmad, ʻAbd Allāh. *al-Sunnah* tahqiq: Muḥammad Salīm al-Qaḥṭānī. Dammam: Dār Ibn Qayyim, 1406 H.

Ibn al-ʻUthaymīn. *al-Shaykh Muḥammad bin ʻAbd al-Wahhāb Ḥayāthu wa-Fikruhu*. Riyad: Dār al-ʻUlūm, t.t.

_____________. *al-Qawl al-Mufīd ʻalá Kitāb al-Tawḥīd*. Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2011.

____________. *Majmū‘ Fatāwá wa-Rasā’il* tahqiq: Fahd bin Naṣr al-Sulaymān. Riyad: Dār al-Waṭn dan Dār al-Thurayyā, 1413 H.. 3/52.

____________. *Sharḥ Lum‘at al-I‘tiqād al-Hādī ilá Sabīl al-Rashād.* Riyād: Maktabah Salaf, 1392 H.

Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, t.t.

Ibn al-Jawzī. *‘Ilāl al-Mutanāhīyah* tahqiq: Khalīl al-Mīs. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1403 H.

________. *al-Muntaẓam*. Beirut: Dār Ṣādir, 1358 H.

________. *Daf‘ Syubah al-Tashbīh* tahqiq: Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. Kairo: Maktaba al-Azharīya, t.t.

________. *Ṣafwat al-Ṣafwah* tahqiq: Maḥmūd Fakhūrī dkk. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1979 H.

Ibn al-Salmān, Muḥammad. *Da‘wat al-Shaykh Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb wa-Athar-hu fī al-‘Ālam al-Islāmī*. Riyad: Wizārat al-Syu’ūn al-Dīnīyah, 1422 H.

Ibn al-Sarī, Hannād. *al-Zuhd* tahqiq: ‘Abd al-Rahman al-Firwa’ī. Kuwait: Dār al-Khulafā’, 1406 H.

Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Azīz. *al-Imām Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb; Da‘watuhu wa-Sīratuhu*. Riyad: al-Ri’āsah al-‘Āmah li-Idārāt al-Buḥūth al-‘Ilmīyah, 1385 H.

________________. *Majmū Fatāwá* tahqiq: Muḥammad bin Sha’r al-Shuway‘ir. Riyad: Idārat al-Buḥūth wa-al-Iftā’, t.t.

________________. *Sharḥ Faḍā’il al-Islām*. Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2007.

Ibn Bishr, *‘Unwān al-Majd fī Tārīkh Najd*. Riyad: Dār al-Malik ‘Abd al-‘Azīz, 1983.

Ibn Ḥajar. *al-Mu‘jam al-Mufahras* tahqiq: Muḥammad Shakūr al-Mayādīnī. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1998.

_______. *al-Durar al-Kāminah fī A‘yān al-Mi’ah al-Thāminah* tahqīq: M. ‘Abd al-Mu‘īd Ḍān. Ḥaydarābād: Majlīs Dā’irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah, 1972.

________. *Lisān al-Mīzān* tahqiq: Tim Dā'irat al-Mu'arrif al-Niẓāmīyah India. Beirut: al-Mawsū'ah al-'A'lāmī, 1986.

Ibn Ḥasan, 'Abd al-Raḥmān. *Bayān Kalimat al-Tawḥīd wa-al-Rudūd 'alá al-Kashmīrī 'Abd al-Maḥmūd*. Riyad: Dār al-'Āṣimah, 1412 H.

Ibn Ḥazm. *al-Faṣl fī al-Milal wa-al-Niḥal*tahqiq: Sāmī Anwar Syāhīn. Kairo: Dār al-Ḥadits, 2010.

Ibn Ḥibbān, *al-Thiqāt* tahqiq: al-Sayyid Sharaf al-Dīn Aḥmad. Beirut: Dār al-Fikr, 1975.

Ibn Jahbal, "Nafy al-Jihhāh" sebagaimana dinukil oleh Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah al-Kubrá*. Beirut: Dār al-Nashr, 1413 H.

Ibn Jamā'ah, Badr al-Dīn. *Īḍāḥ al-Dalīl* tahqiq: Wahbī Sulayman Ghawājī. Kairo: Dār al-Salām, 1990.

Ibn Kathīr. *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* tahqiq: 'Alī Shayrī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1988.

Ibn Khaldūn. *Tārīkh Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.

Ibn Khallikān, *Wafayāt al-'A'yān* tahqiq: Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, 1971

Ibn Mākūlā, *Ikmāl al-Kamāl*. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.t.

Ibn Māni'. "Ta'līq 'Aqīdah al-Wāsiṭīyah" dalam Ibn Taymīyah, *'Aqīdah al-Wāsiṭīyah*. Qatr: Iḥyā' al-Turāth al-Ilāmī, 1985.

Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Ṣādir, t.t.. 3/140.uuuuu

Ibn Muflih, Ibrāhīm. *al-Maqṣad al-Arshad* tahqiq: 'Abd al-Raḥmān al-'Uthaymīn. Riyad: Maktabah al-Rushd, 1990.

Ibn Qudāmah. *Ḥikāyat al-Munāẓarah fī al-Qur'ān ma'a Ba'ḍ Ahl al-Bida'* tahqiq: 'Abd Allāh al-Khuday'. Riyad: Maktabah al-Rushd, 1409 H.

__________. *al-Sharḥ al-Kabīr.* Mesir: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.t.

__________. *Ithbāt Ṣifat al-'Ulū* tahqiq Badr Allāh al-Badr . Kuwait: al-Dār al-Salafīyah, 1406 H.

__________. *Lum'at al-I'tiqād*. Riyad: Wizārah al-Shu'ūn al-Dīnīyah wa-al-Awqāf, 2000.

Ibn Ṣalāḥ, *Fatāwá Ibn al-Ṣalāḥ*. Beirut: Dār al-Kutub, t.t.

Ibn Taymīyah. *al-Fatawá al-Kubrá* tahqiq: Muhammad 'Abd al-Qādir Shaṭā dan Muṣṭafá 'Abd al-Qādir Shaṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1987.

__________. *al-Ḥasanah wa-al-Sayyi'ah* tahqiq: Muḥammad Jamīl Ghāzī. Kairo: Maṭba'ah al-Madanī, t.t.

__________. *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-man Baddala Dīn al-Maṣīḥ* tahqiq: 'Alī Ḥasan Naṣr dkk. Riyad: Dār al-'Āṣimah,1414 H.

__________. *al-Radd 'alá al-Manṭiqīyīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.

__________. *al-Ṣārim al-Maslūl 'alá Ṣhatim al-Rasūl* tahqiq: Muḥammad al-Ḥalwānī dan Muḥammad Kabīr al-Shawdarī. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1417 H.

__________. *Bayān Talbīs al-Jahmīyah* tahqiq: Muḥammad 'Abd al-Raḥmān Qāsim. Makkah, Maṭba'ah al-Ḥakūmah, 1392 H.

__________. *Dar' al-Ta'āruḍ* tahqiq: Muḥammad Rashād Sālim. Riyad: Dār Kunūz al-Adabīyah, 1391 H.

__________. *Mas'alah fī al-Kanā'is* tahqiq: 'Alī 'Abd al-'Azīz al-Shibl. Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 1416 H.

__________. *Minhāj al-Sunnah fī Ta'sīs Bida'ihim al-Kalāmīyah* tahqiq: M. 'Abd al-Raḥmad Qāsim. Makkah: Maṭba'ah al-Ḥakūmah, 1392 H.

__________. *Sharḥ Ḥadīth al-Nuzūl* tahqiq: Muḥammad al-Khamīs. Riyad: Dār al-'Āṣimah, 1993.

__________. *al-Kaylānīyah*. Riyad: Maktabah Mishkat al-Islāmīyah, t.t.

__________. *'Aqīdah al-Isfahānīyah* tahqiq: Ibrāhīm al-Sa'īdī. Riyad: Maktabah al-Rashīd, 1415 H.

__________. *al-Istiqāmah* tahqiq: Muḥammad Rashād Sālim. Madinah: al-Jāmi'ah al-Imām Ibn Su'ūd, 1403 H.

__________. *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-mān Baddala Dīn al-Masīḥ* tahqiq: 'Alī Ḥasan Nāṣir, 'Abd al-'Azīz al-Askar, dan Ḥamdān Muḥammad. Riyad: Dār al-'Āṣimah, t.t.

__________. *al-Nubūwāt*. Kairo: al-Maṭba'ah al-Salafīyah, 1386.

__________. *al-Radd 'alá al-Bakrī* tahqiq: Muḥammad 'Alī 'Ajjāl. Madinah: Maktabah al-Ghurabā' al-Atharīyah, 1417 H.

__________. *al-Ṣafadīyah* tahqiq: M. Rashād Sālim. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1403 H.

__________. *Bayān Talbīs al-Jahmīyah* tahqiq: Muḥammad 'Abd al-Rahmān Qāsim. Makkah: Maktabah al-Ḥakūmah, 1392 H.

__________. *Bughyat al-Murtād fī al-Radd 'alá al-Mutafalsifah wa-al-Qarāmiṭah wa-al-Bāṭinīyah* tahqiq: Mūsá Sulaymān al-Duwaysh. Beirut: Maktabat 'Ulūm wa-al-Ḥikam, 1408 H.

__________. *Furqān bayn Awliyā' al-Raḥmān wa-al-Shayṭān*. Riyad: Maktabat al-Rashād, 2012.

__________. *Iqāmat al-Dalīl 'alá Ibṭāl al-Taḥlīl* tahqiq: Ḥamdī 'Abd al-Ḥamīd al-Salafī. Beirut & Oman: al-Maktab al-Islāmī, 1988.

__________. *Iqtiḍ*ā' al-Shirāṭ *al-Mustaqīm* tahqīq: Muḥammad Ḥāmid al-Qafā (Kairo: al-Sunnah al-Muḥammadīyah, 1369 H.

__________. *Jāmi' al-Rasā'il* tahqiq: Muḥammad Rashād Sālim. Riyad: Dār al-'Aṭā', 2001.

__________. *Majmū' al-Fatāwá* tahqiq: Anwar al-Bāz dan 'Āmir al-Jazari. Riyad: Dār al-Wafā', 2005.

__________. *Minhāj al-Sunnah* tahqiq: M. Rashād Sālim. Beirut: Mu'assasah Qurṭubah, t.t.

Ibrāhīm Ibn 'Abd al-Laṭīf*,* 'Abd Allāh bin 'Abd al-Laṭīf *Ālu al-Shaykh*, dan Sulaymān bin Saḥmān al-Khath'amī, *Futyān Tata'allaqu bi-Takfīr al-Jahmīyah* tahqiq: 'Abd al-'Azīz al-Zayr*.* Riyad: Dār al-'Āṣimah, 1415 H.

Ikram, Achadiati Ikram dkk. *Katalog Naskah Buton.* Jakarta: Manassa dan Yayasan Obor, 2001

al-ʻIjlī. *Maʻrifat al-Thiqāṭ* tahqiq: ʻAbd al-ʻAlīm al-Bastawī. Madinah: Maktabah al-Dār, 1985.

al-Jabartī, ʻAbd al-Raḥmān bin Ḥasan. *Tārīkh Ajā'ib al-Āthār fī al-Tarājum wa-al-Āthār*. Beirut: Dār al-Jayl, t.t..

al-Jabbūrī, Aḥmad Ḥusayn. *Juhūd al-Imām al-Albānī Nāṣir al-Sunnah fī Bayān ʻAqīdat al-Salaf al-Ṣāliḥīn fī al-Īmān bi-Allāh Rabb ʻĀlāmīn*. Oman: Dār al-Atharīyah, 2008.

al-Jābī, Bassāb ʻAbd al-Wahhāb. "Tarjamah Mukhtaṣarah ʻan al-Shaykh Muḥammad Yāsīn bin Muḥammad ʻĪsá al-Fādānī" dalam Muḥammad Yāsīn ʻIsá al-Fādānī, *al-Fayḍ al-Raḥmānī.* Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, 2008.

al-Jawzīyah, Ibn Qayyim. *Iʻlām al-Muwaqqiʻīn* tahqiq: Ṭāhā ʻAbd al-Ra'ūf. Beirut: Dār al-Jayl, 1973.

________. *Ighāthat al-Lahfān ʻan Maṣā'id al-Shyāṭīn* tahqiq: Muḥammad Ḥāmid al-Faqī. Beirut: Dār al-Maʻrifah, 1973.

________. *Ijtimāʻ Juyūsh al-Ummah fī Ghazw al-Muʻaṭṭilah wa-al-Jahmīyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1984.

________. *al-Ṣawāʻiq al-Mursilah ʻalá al-Jahmīyah wa-al-Muʻaṭṭilah* tahqiq: ʻAlī Muḥammad al-Dakhīl. Riyad: Dār al-ʻĀṣimah, 1998.

________. *Ḥādī al-Arwāḥ* Beirut: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, t.t.

Kaḥālāh, ʻUmar. *Muʻjam al-Mu'allifīn*. Beirut: Maktabah al-Muthanná, t.t.

al-Kattānī, ʻAbd al-Hayy. *Fihris al-Fahāris* tahqiq: Iḥsān ʻAbbās. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1982.

al-Khallāl. *al-Sunnah* tahqiq: ʻAṭīyah al-Zahrānī. Riyad: Dār al-Rāyah, 1410 H.

al-Khathʻamī, Sulaymān bin Saḥmān. *Tamayyuz al-Ṣidq min al-Mayn fī Muḥāwarat al-Rajulayn* tahqiq: ʻAbd al-ʻAzīz al-Zayr. Riyad: Dār al-ʻĀṣimah, 1415 H.

al-Khumais, Muḥammad bin Abdurraḥman. *Aqidah Empat Imam; Imam Abu Hanifah, Malik, Sayfi'i & Ahmad bin Hanbal* terj. Ali Mustafa Yaqub. Jakarta: Atase Agama Kedutaan Besar Saudi, 2001.

al-Khumais, Muḥammad bin Abdurraḥman. *Kemusyrikan Menurut Madzhab al-Syafi'i* terj. Ali Mustafa Yaqub. Jakarta: Atase Agama Kedutaan Besar Saudi, 2001.

al-Lālakā'ī. *Sharḥ Uṣūl I'tiqād Ahl al-Sunnah wa-al-Jamā'ah* tahqiq: Sayyid 'Imrān. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004.

________. *Sharḥ Uṣūl I'tiqād Ahl al-Sunnāh* tahqiq: Ḥamd Sa'd Ḥamdān. Riyad: Dār Ṭayyibah, 1402 H.

Lauzière, Henri. dalam *The Making of Salafism; Islamic Reform in The Twentieth Century.* New York: Colombia University Press, 2016.

al-Maḥmūd, 'Abd al-Raḥmān Ṣāliḥ. *Mawqif Ibn Taymīyah min al-Ashā'irah*. Riyad: Maktabah al-Rushd, t.t.

Mamdūḥ, Maḥmūd Sa'īd. *Ittijāhāt al-Ḥadīthīyah fī al-Qarn al-Rābi'.* Kairo: Dār al-Baṣā'ir, 2009. 233.

al-Mawjān, 'Abd Allāh Husayn. *al-Radd al-Shāmil 'alá 'Alī al-Kāmil.* Makkah: Maktabah al-Shāmilah, 1425 H.

al-Minangkabawī, Ismā'īl. *Kifāyat al-Ghulām*. Singapura dan Jeddah: al-Haramayn, t.t.

al-Mizzī. *Tahdhīb al-Kamāl* tahqiq: Bashshār 'Awwād Ma'rūf. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1980.

al-Muqri', Abū al-Faḍl. *Aḥādīth fī Dhamm al-Kalām wa-Ahluhu* tahqiq: Nāṣir Muḥammad al-Jadī'. Riyad: Dār al-Aṭlas, t.t.

al-Najdī, Sulaymān bin Saḥmān. *Tabri'at al-Shaykhayn al-Imāmayn min Tazwīr Ahl al-Kadhb* tahqiq: 'Alī Aḥmad al-Razzāḥī. Kairo: Dār al-Imām Aḥmad, 1431 H.

al-Najjād, Aḥmad bin Sulaymān. *al-Radd 'alá Khalq al-Qur'ān* tahqiq: Riḍá Allāh Muḥammad Idrīs. Kuwait: Maktabah al-Ṣaḥābah al-Islāmīyah, 1400 H.

National Coordinator for Counterterrorism (NCTb). *Salafism in the Netherlands: A Passing Phenomenon or a Persistent Factor of Significance?.* Nederland: NCTb, 2008.

Noer, Deliar. "Harun Nasution dalam Sorotan", dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam* editor: Zaim Uchrawi dan Ahmadie Thaha. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989.

__________. *Gerakan Modern Islam di Indonesia; 1900-1942.* Jakarta: LP3ES, 1996.

al-Palimbānī, ʻAbd al-Ṣamad. *Sayr al-Sālikīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, t.t.

Parlindungan, M.O. *Tuanku Rao.* Yogyakarta: LkiS, 2007.

Peacock, James L. "Muslim Puritan",dalam *Reformist Psychology in Southeast Asian Islam* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978

Peeters, Jeroen. *Kaum Tuo–Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942.* Jakarta: INIS, 1997.

al-Qaḥṭānī, ʻAbd Allāh. *al-Intiṣār li-Ḥizb Allāh al-Muwaḥḥidīn* tahqiq: al-Walīd bin ʻAbd al-Raḥmān al-Firyān. Riyad: Dār al-Ṭayyibah, 1989.

al-Qānūjī, Ṣiddīq bin Ḥasan. *Abjad al-ʻUlūm* tahqiq: ʻAbd al-Jabbār Zakkār. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1978.

al-Qufaylī, ʻAlī Aḥmad. "Muqaddimah al-Taḥqiq" dalam *Naqḍ ʻUthmān bin Saʻīd al-Dārimī*,. Madinah: Dār al-Naṣīḥah, 2012.

Saba Anjum. "A Significant of Bait al-Hikmah" dalam *IPDR* 73, 47-58

al-Ṣallābī, ʻAlī Muḥammad. *Dawlah al-Salājiqah*. Beirut: Dār al-Maʻrifah, 2006.

al-Sanūsī. *al-Sanūsīyah al-Sughrá*. Surabaya: al-Ḥaramayn, t.t.

al-Shāfiʻī. Muḥammad bin Idrīs. *al-Umm*. Beirut: Dār al-Maʻrifah, 1393 H.

al-Shahrastānī. *al-Milal wa-al-Niḥal* tahqiq: Muḥammad Sayyid Kaylānī. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1404 H.

al-Shamīrī, 'Abd al-Raḥmān bin 'Abd al-Majīd. Taḥqiq *'Aqidat al-Salaf wa-Aṣhāb al-Ḥadīth*,. Dammāj: Maktabah al-Imām al-Wādi'ī, 2007.

al-Shawkānī, *al-Badr al-Ṭali'.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.

al-Shibl, 'Alī. *Tanbīh 'alá Mukhālafāt al-'Aqadīyah fī al-Fatḥ*. t.p: t.t.

Ṣiddīq bin Ḥasan al-Qānūjī, *Abjad al-'Ulūm* tahqiq: 'Abd al-Jabbār Zakkār. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1978.

Sirkīs, Ilyān. *Mu'jam al-Maṭbū'āt*. Kairo: Maṭba'ah Sirkīs, 1928.

Solahudin. *NII Sampai JI; Salafy Jihadisme di Indonesia.* Depok: Komunitas Bambu, 2011.

Spurr, John. *English Puritanism 1603-1689.* London: Macmillan, 1998.

al-Subḥānī, Ja'far. *al-Buḥūth fī al-Milal wa-al-Niḥal*. Qom: Mu'assasah al-Imām al-Ṣādiq, 1427 H.

al-Subkī,Tāj al-Dīn. *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah al-Kubrá* tahqiq: Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī. Beirut: Hijr, 1413 H.

al-Suyūṭī. *Ṭabaqāt al-Ḥuffāẓ* tahqiq: Zakarīyah 'Umayrāt. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1998.

_______. *Dhayl Ṭadhkirat al-Ḥuffāẓ li-al-Dhahab* tahqiq: Zakarīyah 'Umayrāt. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1998.

Shuhbah, Ibn Qāḍī. *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah* tahqiq: al-Ḥāfiẓ 'Abd al-'Alīm Khān. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1407 H.

al-Ṭabarī. *Ṭārīkh al-Ṭabarī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1407 H.

al-Ṭabrānī. *al-Mu'jam al-Awsaṭ* tahqiq: Ṭāriq bin 'Iwaḍ al-Ḥusaynī. Kairo: Dār al-Ḥaramayn, 1415 H.

_________. *al-Mu'jam al-Kabīr* tahqiq: Ḥamdī al-Salafī. Mosul: Maktabat al-'Ulūm wa-al-Ḥikam, 1983.

al-Tamīmī, Muḥammad Khalīfah. *al-Āthār al-Marwīyah fī Ṣifāt al-Ma'īyah.* Riyad: Maktab Aḍwā' al-Salaf, 2002.

al-Taymī, Ismā‘īl bin al-Fadl. *al-Ḥujjah fī Bayān al-Muḥajjah* tahqiq: Muḥammad bin Rabī‘ al-Madkhalī. Riyad: Dār al-Rāyah, 1999.

al-Tirmidhī. *Sunan al-Tirmidhī* tahqiq: Aḥmad Shākir dan tim. Kairo: Dār Iḥyā’ al-Turāh al-‘Arabī, t.t.

________. *al-‘Ilal al-Kabīr bi-Tartīb al-Qādī Abū Ṭāhir.* Kairo: Ālam al-Kutub, t.t.

al-Tuwaym, Nāṣir Ibrāhīm. *al-Shaykh Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb; Ḥayātuhu wa-Da‘watuhu fī al-Ru’yah al-Ishtirāqīyah*. Riyad: Wizārat al-Shu’ūn al-Islāmīyah wa-al-Awqāf wa-al-Da‘wah wa-al-Irshād, 2002.

Wahid, Din. “Nurturing The Salafi Manhaj; A Study of Salafi Pesantren in Contemporary Indonesia”. Disertasi, Universiteit Utrecht, 2014.

Ya’lá, Abū. *Ibṭāl Ta’wīlāt al-Akhbar* tahqiq: Muḥammad Ḥamd al-Hamūd al-Najdī. Riyād: Dār al-Ḥawlīyah, 1407 H.

Yaqub, Ali Mustafa. “al-Mu’allif fī Suṭūr” dalam *Ma‘āyīr al-Ḥalāl wa-al-Ḥarām*. Jakarta: HATTI, 2010.

______________. *al-Ṭuruq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawīyah*. Jakarta: Maktabah Darus Sunnah, 2016.

______________. *al-Wahhābīyah wa-al-Nahḍat al-‘Ulamā’*; *Ittifāq fī al-Uṣūl Lā al-Ikhtilāf*. Jakarta: Maktabah Dār al-Sunnah. 2015.

______________. *Hadis-hadis Palsu Seputar Ramadan.* Jakarta: Pustaka Firdaus, 2007.

______________. “Sanad al-Faqīr ‘Alī Muṣṭafá Ya‘qūb ilá al-Imām al-Bukhārī” ditranskip ulang oleh Izzah. Koleksi Ulin Nuha di Ma’had Darus Sunnah, 2016.

Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia.* Jakarta: Hidakarya Agung, 1996.

al-Zayr, ‘Abd al-‘Azīz. *Muqaddimat al-Itḥāf*,. Riyad: Dār al-‘Āṣimah, 1414.

Al-Ziriklī. *Al-A‘lām*. Beirut: Dār al-‘Ilm al-Malāyīn, 1980.

B. Sumber Jurnal

A'la, Abd."The Genealogy of Muslim Radicalism in Indonesia: Study of The Root and Characteristic of The Padri Movement" *Journal of Indonesia Islam*, v. 2, no. 2, 2008.

Abdullah, Ismail. "Between Theology and Religion: Ibn Taymiyyah's Methodological Approach and its Contemporary Relevance" *Journal of Islam in Asia, Special Issue,* no 1, March 2011.

Cavatorta, Francesco. "The 'War on Terrorism'-Perspectives from Radical Islamic Groups", *Irish Studies in International Affairs*, Vol. 16 (2005).

Chang, Byung-Ock. "Islamic Fundamentalism, Jihad, and Terrorism" dalam *Journal of International Development and Cooperation,* Vol.11, No.1, 2005.

Coffey, John. "Puritanism and liberty revisited: The Case for Torelation in The English Revolution", *The Historical Journal*, vol 41, no. 4 Dec. 1998.

Fealy, Greg."Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?", *Southeast Asian Affairs*, 2004.

al-Ḥabīb, Muṣṭafá Qaḥṭān. "al-Awhām al-Wāqi'ah fī Asmā' al-'Ulamā' wa-al-A'lām" dalam journal *al-Ḥikmah* 9.

Hulse, Errol. "Story of the Puritans" *Reformation and Revival*, A Quarterly Journal for Church Leadership, V. 5, No. 2, Spring 1996.

John Coffey dan Paul C.H. Lim. "Puritanism and Liberty Revisited: The Case for Torelation in The English Revolution" *The Historical Journal*, vol 41, no. 4 Dec. 1998.

Lake, Peter. "Defining Puritanism: Again?" *Puritanism: Trans-Atlantic Perspectives on a Seventeenth-Century Anglo-American Faith*. Boston: Massachusetts Historical Society, 1993.

Marty, Martin E. "Explaining the Rise of Fundamentalism", *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 46, No. 5 (Feb., 1993).

Moussalli, Ahmad. "Wahhabism, Salafism and Islamism: Who Is The Enemy?" dalam *Conflicts Forum: Beirut-London-Washington*, Januari, 2009.

Nagata, Judith. "Beyond Theology: Toward an Anthropology of "Fundamentalism", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 103, No. 2 (Jun., 2001).

Omelicheva, Mariya Y. "The Ethnic Dimension of Religious Extremism and Terrorism in Central Asia", *International Political Science Review Internationale de Science Politique,* Vol. 31, No. 2 (March 2010).

Panovski, Atanas."The Spread of Islamic Extremism in the Republic of Macedonia" (Monterey, California: Naval Postgraduate School, 2011.

Rieserodt, Martin. "Fundamentalism and the Resurgence of Religion", *Numen*, Vol. 47, Fasc. 3, Religions in the Disenchanted World (2000)

Sedgwik, Mark. "Contextualizing Salafi" dalam Tidsskrift for Islamforskning – *Sharia i praksis; Fatwa, forbrug og feminisme*, nr. 1 – 2010.

Tagliacozzo, Eric (ed.), "Southeast Asia and Middle East: Charting Directions" dalam *Southeast Asia and Middle East: Islam movement and* Longue Duree. Singapura: NUS Press, 2008.

Thomas Heghammer dan Stephene Lacroix, "Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Utaybi Revisited", International Journal of Middle East Studies Vol 39, No. 1. 2007.

Umam, Saiful."Radical Muslims in Indonesia: The Case of Ja'far Umar Thalib and Laskar Jihad" dalam Jurnal *Exploration in Southeast Asian Studies*, v. 6, no. 1, spring 2006.

Voll, John. "Mohmmad Hayya Al Sindi and Mohammd Ibn Abd Al Wahhab: Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth century Madina" dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, PP, 32, 35 - 38, Vol, xxx V111, part 1, 1975.

Zakariya, Hafiz dan Mohd Affandi Salleh. " From Makkah to Bukit Kamang?: The Moderate versus Radical Reforms in West Sumatra (ca. 1784-1819)" *International Journal of Humanities and Social Science Vol. 1 No. 14, October 2011*.

C. Sumber Internet

Alī, ʻAbd al-ʻAzīz Muḥammad. *Daʻāwī al-Munāwi'īn li-Daʻwat al-Shaykh Muḥammad bin ʻAbd al-Wahhāb*, 47. Didownload dari *www.dorar.net* pada tanggal 14 April 2016.

al-ʻAysī, ʻAbd al-ʻAzīz. "Tarjamat al-Shaykh al-Ṣāliḥ al-Fawzān" dinukil dari http://www.alifta.com, diakses pada tanggal 29 Agustus 2016.

al-Fārābī. *Kitāb fī al-Manṭiq*. Didownload dari www.shamela.com pada tanggal 12 Desember 2015.

al-Habdān, Muḥammad. *al-Tawḍīḥāt al-Kāshifāt ʻalá al-Shubhāt*, 15. Didownload dari www.islamlight.net tanggal 12 April 2016.

al-Fawzān, Ṣāliḥ. *al-Bayān bi-al-Dalīl fī Nāṣīhat al-Rifāʻī wa-al-Būṭī min al-Kidhb al-Wāḍiḥ*, dalam *Mu'allafāt al-Shaykh Ṣāliḥ al-Fawzān.* Didownload dari www.shamela.com pada tanggal 17 Agustus 2016.

al-Ḥamd, Muḥammad bin Ibrāhīm. *Jawānib bin Sīrāt al-Imām ʻAbd al-ʻAzīz bin Bāz*. Didownload dari www.toislam.com pada tanggal 5 Juli 2016.

al-Harafī, ʻAbd al-Raḥmān. "Tarjamat Muḥammad bin Ṣāliḥ al-ʻUthaymīn", diakses dari http://www.saaid.net/Doat/alharfi/02.htm pada tanggal 17 Agustus 2016.

al-Harafī, "Tarjamah Mūjazah li-Shaykh al-ʻAllāmah Rabīʻ bin Hādī ʻUmayr al-Madkhalī" diambil dari situs resmi Rabīʻ bin Hādī al-Madkhalī *www.rabee.net* pada tanggal 29 Agustus 2016.

Ibn ʻAbd al-ʻAzīz, Ṣāliḥ. *Itḥāf al-Sā'il bi-mā fī al-Ṭaḥāwīyah min al-Masā'il*. Didownload dari www.shāmela.com pada tanggal 17 Juli 2016.

al-Jalʻūḍ, Miḥmās bin ʻAbd Allāh. *al-Muwālāh wa-al-Muʻādāh fī al-Sharīʻah al-Islāmīyah*. Diakses dari www.shamela.com pada tanggal 15 April 2016.

Khālid al-Muṣliḥ, *Sharḥ Lumʻat al-Iʻtiqād,* 4/8-9, ditranskip dari rekaman kajian pengarang oleh www.islamweb.net, diakses pada 19 Juli 2016.

Raihan, Abu. "Nasehat as-Syaykh Rabiʻ bin Hadi al-Madkhali terhadap Masalah Manhajiah di Indonesia" diakses dari situs resmi Salafi

Indonesia *www.salafy.or.id* pada tanggal 29 Agustus 2016.

al-Rājiḥī, ‘Abd al-‘Azīz. “Sīrah al-Shaykh ‘Abd al-‘Azīz al-Rājiḥī” dalam www.shrajhi.com.sa/pages/index/38 di akses tanggal 9 bulan September 2016.

__________________. *Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd* didownload dari situs resmi ‘Abd al-‘Azīz al-Rājiḥī, www.shrajhi.com.sa diakses pada tanggal 9 September 2016.

al-Saqqāf, ‘Alawī ‘Abd al-Qādīr. “Bayān wa-Tibyān ‘an Mu’tamar al-Shīshān” dalam http://www.dorar.net/article/1931 diakses pada tanggal 11 September 2016.

Tim Jam‘īyah al-‘Ilmīyah al-Su‘ūdīyah, “Man al-ladhī Ikhtaṭafa Laqab Ahl al-Sunnah” dalam http://aqeeda.org/container.php?fun=artview&id=273 diakses pada tanggal 11 September 2016.

Wright, Robin. “Don’t Fear All Islamists, Fear Salafis” The Opinion Page in *News York Times* dipublis: 19 August 2012 diakses dari http://www.nytimes.com/2012/08/20/opinion/dont-fear-all-islamists-fear-salafis.html?_r=0 pada 20 Feburari 2012.

al-Zahrānī, et.al. *al-Ta‘līqāt al-Atharīyah ‘alá al-‘Aqīdah al-Ṭaḥāwīyah li-A’immat Da‘wah al-Salafīyah*. Didownload dari www.shamela.com pada tanggal 17 Juli 2016.

Glossary

Salaf	:	Generasi terdahulu terutama tiga abad pertama kemunculan Islam
Hanābilah	:	Sebutan kelompok teologis yang mengikuti Madrasah Aḥmad Ibn Ḥanbal, berbeda dengan Ḥanbalīyah yang lebih berkonatasi fiqh.
Genealogi	:	Sanad atau silsilah keluarga, keguruan dan pemikiran.
Trilogi *Tawḥīd*	:	Tiga pokok ajaran tauhid di dalam ajaran teologi Salafi.
Tawḥīd rubūbīyah	:	Pengesaan Allah sebagai pencipta, pengatur, pemberi rizki, menghidupkan makhluk dan mematikannya.
Tawḥīd ulūhīyah	:	Pengesaan Allah sebagai Zat yang berhak disembah.
Tawḥīd al-asmā'	:	Pengesaan Allah sebagai Zat yang maha sempurna dengan nama dan sifat, yang diimani tanpa ada penyerupaan, penyamaan, penakwilan, dan penegasian.
Takyīf	:	Pemahaman yang memunculkan imajinasi tentang cara, alat, dan kondisi, terutama dalam memahami sifat-sifat Allah.
Tashbīh	:	Pemahaman yang memunculkan imajinasi keserupaan sifat Allah dengan makhluk.
Ta'ṭīl	:	Pemahaman yang memunculkan imajinasi penegasian terhadap sifat Allah.

Takfīr	: Penilaian kafir terhadap seseorang atau kelompok.
Jahmīyah	: Aliran teologis yang mengikuti Jahm Ibn Safwān—penegasi sifat Allah dan pengajur fatalisme—, baik dalam masalah penegasian sifat Allah, maupun persoalan takdir atau salah satu dari keduanya.

Indeks

Sekilas Tentang Penulis

Arrazy Hasyim dilahirkan di Koto Tangah, Payakumbuh Sumatera Barat pada tanggal 21 April 1986/11 Sya'ban 1406 H. Ia menempuh pendidikan SD sampai MTsN di Payakumbuh, lalu berpindah ke Bukittinggi untuk melanjutkan di MAN/MAKN 2 Bukittinggi (2002-2004), kampung kakeknya dari jalur ibu. Di masa-masa inilah, ia masih sempat mengecap pendidikan informal di surau-surau, mendalami kitab-kitab *turāth* kepada ulama-ulama yang pernah terlibat perpecahan antara kaum Tuo dan Mudo. Di antara mereka adalah Syaikh Hasan Basri Jalil, Buya Nu'man Basyir, Buya Yasir, dan lainnya.

Pada tahun 2004-2009, ia memilih Jakarta untuk melanjutkan studi perguruan tingginya, tepatnya pada jurusan Aqidah dan Filsafat di UIN Syarif Hidayatullah. Ia menulis *Kritik Ulama terhadap Teologi Ibn 'Arabī* untuk menamatkan tingkatan ini. Di samping itu, setahun sebelumnya, ia menyelesaikan kajian hadisnya di Darus-Sunnah. Di lembaga ini ia mengkhatamkan *al-kutub al-sittah* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī & Muslim, Sunan Abū Dāwud, al-Tirmidhī, al-Nasā'ī,* dan *Ibn Mājah*) dengan bimbingan Syaikh Dr. KH. Ali Mustafa Yaqub.

Di samping itu, pada tahun 2006, 2007, dan 2008 ia mengikuti *Dawrat al-Tathqīf* yang diadakan oleh *Islamic Zentrum* pada setiap pertengahan tahun. Pada masa ini, ia bersentuhan dengan pemikiran ulama Suriah, India, dan Kuwait, terutama Syaikh Prof. Dr. Muḥammad Hasan Hitū, Prof. Dr. Tawfīq Ramaḍān al-Būṭī, Dr. Badī' Sayyid al-Lahhām, Dr. Ayman al-Shawwā, Prof. Dr. Khāja Muḥammad Sharīf, dan Ḥamd Sinān.

Pada tahun 2009-2011, ia menyelesaikan Magister di SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dengan konsentrasi teologi yang disertai

penelitian filologis terhadap manuskrip Nusantara. Penelitiannya adalah tentang *Teologi Ulama Tasawuf Nusantara*. Setelah itu, pada tahun 2012-2017, ia menyelesaikan Doktoralnya di lembaga yang sama, dengan penelitian yang lebih difokuskan kepada teologi Salafi.

Penulis pernah menjadi peneliti manuskrip dan Arab *Advisor* di jurnal *Studia Islamika* pada tahun 2011, PPIM UIN. Ia juga pernah menjadi Project Manager pada program Cordofa Institute (2014-2015), salah satu divisi *Capacity Building* dai yang dikelola oleh Dompet Dhuafa untuk pengiriman dai dalam dan luar negeri. Pada tahun 2016 dan 2017, ia mendapatkan kesempatan untuk mengisi aktivitas dakwah dan seminar keislaman di KBRI Paris, KJRI Marseille, dan komunitas Muslim lainnya di Prancis.

Pada saat ini, penulis aktif sebagai dosen Ilmu Kalam dan Filsafat Islam di Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Pengampu kitab Hadis *Sunan al-Nasāʼī dan Sunan Ibn Mājah* di Darus-Sunnah, serta Pasca Sarjana IIQ Jakarta. *Li-Allah al-ḥamd wa-al-minnah*.